KITAB AL-BUKHALA' (EL LIBRO DE LOS AVAROS) DE AL-JAHIZ:

fuente para la historia social del Islam medieval

ROBERTO MARÍN GUZMÁN

055.02
M3373k

EL COLEGIO DE MÉXICO

KITAB AL-BUKHALA'
(EL LIBRO DE LOS AVAROS)
DE AL-JAHIZ:
Fuente para la historia social del Islam medieval

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

KITAB AL-BUKHALA'
(EL LIBRO DE LOS AVAROS)
DE AL-JAHIZ:
Fuente para la historia social del Islam medieval

Roberto Marín Guzmán

EL COLEGIO DE MÉXICO

953
M3373k

Marín Guzmán, Roberto

Kitab al-Bukhala' = El libro de los avaros de al-Jahiz : fuente para la historia social del Islam medieval / Roberto Marín Guzmán. -- México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2001.

250 p. ; il. ; 21 cm.

ISBN 968-12-0961-3

1. Imperio islámico -- Historia -- 661-750. 2. Imperio islámico -- Historia -- 750-1258. 3. Islam -- Historia.

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

Ilustración de la portada: miniatura persa del siglo XVI que muestra asuntos de la vida diaria

CREATIVE COMMONS

Primera edición, 2001

D.R. © El Colegio de México

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-0961-3

Impreso en México/*Printed in Mexico*

A los doctores
Hafez Farmayan
y
Abraham Marcus

Mis profesores de historia árabe, historia persa
e historia islámica en
The University of Texas at Austin

Con mi agradecimiento y amistad

ÍNDICE

Presentación 11
Agradecimientos 11
Advertencia 15
Tabla de transliteración 16
Introducción 17
Al-Jahiz y su obra 23

El *Kitab al-Bukhala'*: fuente para la historia social del Islam Medieval 33
1. Grupos étnicos 33
2. Las tribus árabes 44
3. Dicotomía ricos-pobres 61
4. Marginados y discriminados 80
5. Profesiones y actividades económicas 101
6. División del trabajo por sexo y posición social de la mujer 124
7. Actividades sociales y pasatiempos 139
8. Descripciones geográficas 157
9. Religión y tradiciones islámicas 163

Conclusión 179

Bibliografía 185
I. Fuentes primarias 185
1. Manuscritos árabes 185
2. Manuscritos latinos 187

3. Catálogos 188
4. Fuentes primarias impresas 189

II. Obras de al-Jahiz 199

III. Fuentes secundarias 200

Índices
Lugares geográficos 235
Personas, tribus, pueblos 238
Términos técnicos y títulos de obras 245

PRESENTACIÓN

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de los años de investigación y redacción de este ensayo recibí la ayuda de un gran número de personas e instituciones. Deseo dejar constancia de mi agradecimiento al personal administrativo de la Biblioteca Nacional de Madrid, por su amabilidad en proporcionarme todas las fuentes que requerí durante mis meses de investigación y consulta de los manuscritos árabes contenidos en tan prestigiosa institución. También les agradezco el envío de las copias fotostáticas que solicité de algunos manuscritos árabes. Hago extensivas estas palabras de agradecimiento al personal administrativo de La Real Biblioteca de El Escorial, por la ayuda proporcionada para la consulta de una gran cantidad de manuscritos árabes ahí preservados. Asimismo, mi reconocimiento al personal administrativo de la Österreichischen Nationalbibliothek en Viena, por facilitarme la consulta de algunos de sus numerosos manuscritos árabes.

La consulta de los textos manuscritos ha servido para robustecer la interpretación de la obra de al-Jahiz, pues los manuscritos permiten al investigador ampliar los horizontes de la historia social del Islam y percibir las bases culturales que caracterizaron a esta cultura y civilización durante la Edad Media.

Para los viajes a España y a Austria recibí el apoyo de The University of Texas at Austin, en especial de la Dora Bonham Foundation, para lo cual intervino el profesor doctor Howard Miller. Por esto y por toda su ayuda le expreso mi agradecimiento. Para estos viajes y para la investigación referida también recibí un gran apoyo de parte de los profeso-

res doctor Hafez Farmayan y doctor Abraham Marcus, ambos de The University of Texas at Austin. Una ayuda económica complementaria también vino de Fulbright-LASPAU, que me otorgó una beca para participar en un simposio internacional en el prestigioso Schloss Leopoldskron, en Salzburgo, Austria, lo que me abrió nuevas perspectivas y me dio también la oportunidad de consultar numerosos manuscritos árabes en la Österreichischen Nationalbibliothek en Viena.

También deseo dejar constancia de mi profundo agradecimiento a la profesora emérita de la Universidad de Costa Rica, M.A. Hilda Chen-Apuy, por todo su apoyo y sus grandes enseñanzas. Doña Hilda ha sido una guía y una inspiración en mis estudios e investigaciones sobre Asia. También agradezco a las autoridades de la Universidad de Costa Rica, en especial al anterior vicerrector de Investigación, doctor Jorge Gutiérrez, así como a la actual vicerrectora de Investigación, doctora Yamileth González, la ayuda que me han dado, institucional y personal, que ha sido fundamental para la realización de este y otros trabajos sobre el mundo árabe y los estudios islámicos. Mi reconocimiento también a la directora de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica, M.A. Mercedes Muñoz y al anterior director, *a.i.*, de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, M.A. Luis Enrique Gamboa, y al actual director de la Escuela de Estudios Generales, doctor Roberto Castillo R., por toda la ayuda proporcionada y por el estímulo recibido para mis investigaciones.

A los profesores doctores Manuel Ruiz Figueroa y Rubén Chuaqui, ambos de El Colegio de México, les agradezco todo su apoyo, el envío e intercambio de materiales sobre el Medio Oriente, así como sus enseñanzas y discusiones académicas. Hago extensivas estas palabras al doctor Jorge Silva Castillo, también profesor en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, anterior director de la revista *Estudios de Asia y África* y ex secretario General de ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África). Asimismo he recibido para ésta y para otras investigaciones el estímulo del profesor Guillermo Quartucci y de las profesoras Celma Agüero y Flora Botton, también de la misma prestigiosa institución mexicana. A la doctora Flora Botton le agradezco en especial la invitación que me cursó para im-

partir dos conferencias en El Colegio de México los días 31 de marzo y 1 de abril de 1997. Las discusiones académicas que se originaron a raíz de estas conferencias fueron muy valiosas y contribuyeron notablemente a ampliar mis horizontes en la interpretación de la cultura árabe.

También expreso mi profundo agradecimiento al doctor Romer Cornejo Bustamante, actual director de la revista *Estudios de Asia y África*, del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, por todo su apoyo, sus atinadas sugerencias y su ayuda para que esta publicación fuera posible.

La UNESCO me invitó a participar en dos distintos proyectos de investigación (1990-1992 y 1992-1995), con reuniones en París, Córdoba, Granada, Nouakchot, Mauritania y Caracas, lo que me abrió nuevas perspectivas y me permitió también discutir algunas de las ideas centrales de este ensayo con algunas autoridades mundiales en el campo de la historia del mundo árabe y del mundo islámico. Las sugerencias de esos notables académicos contribuyeron a mejorar considerablemente este ensayo. Entre ellos deseo mencionar en primer lugar a la doctora Rachel Arié, del Centre National de la Recherche Scientifique de París, por todo su apoyo y por el envío de tantos comentarios, opiniones, sugerencias y materiales que contribuyeron a mejorar este ensayo. También agradezco al doctor Mahmud 'Ali Makki, de la Universidad de El Cairo, sus comentarios siempre tan atinados, y no hay duda de que él es una autoridad mundial en el campo de la literatura árabe, en especial la escrita en la España musulmana.

En estas reuniones patrocinadas por la UNESCO también recibí un gran estímulo de otros profesores a los que expreso mi agradecimiento: doctor M'hammad Benaboud, de la Universidad de Tetuán, en Marruecos; doctor Miquel Epalza, de la Universidad de Valencia; doctor Toufic Fahd, director del Institute d'Études Arabes et Islamiques, Estrasburgo; doctor Thomas Glick, de Boston University; doctora María Jesús Viguera, de la Universidad Complutense de Madrid; doctor Camilo Álvarez de Morales, de la Escuela de Estudios Árabes, Granada, España; doctores 'Abdelouahed Akmir y Muhammad Salhi, ambos de la Universidad Muhammad V, Rabat, Marruecos; doctor Serafín Fanjul García, de la Universidad Autónoma de Madrid; doctor Jorge Lirola Delgado, de la Universidad de Almería; doctora María Rosa de Madariaga, directora del Proyecto

ACALAPI de la UNESCO (París); profesora Sanaa' Osseiran, directora del Proyecto "Cultural Symbiosis in al-Andalus" (UNESCO, París).

De mis compañeros y amigos deseo hacer especial mención de mi agradecimiento a: Christopher Boyd, Joshua Hinsdale, Arturo Lecuona, Patrick Engelking, Steve Preiss, Marco Reñazco, Albert y Diane Mistrano, José Aurelio Castillo y Patricia Herrera de Castillo y Juan Carlos Cortés Montoro. Finalmente, también agradezco a mis asistentes en la Universidad de Costa Rica, César Barquero Rodríguez y Pablo Fernández Aguilar, el puntual cumplimiento de todas las tareas encomendadas. Sus aportes contribuyeron notablemente a llevar a feliz término este ensayo.

A mis hermanos, hermanas y mi madre, les estoy profundamente agradecido por su constante estímulo y apoyo para mis investigaciones, en especial a mis hermanos Jorge y Hernán Marín Guzmán.

Una última observación: valga la aclaración de que cualquier error de forma o de fondo es la responsabilidad exclusiva del autor y no de quienes gentilmente me apoyaron en la preparación de este trabajo.

Roberto Marín Guzmán
San José, Costa Rica, 1997-1999.

ADVERTENCIA

Este ensayo es el resultado de muchos años de investigación, estudio y numerosas reflexiones académicas. Se analiza aquí en concreto una obra árabe, el *Kitab al-Bukhala'* del célebre literato al-Jahiz. No hay duda de que el *Kitab al-Bukhala'* es uno de los libros cumbres de la literatura árabe medieval. Se escudriña también, a lo largo de las páginas de este ensayo, la importancia del *Kitab al-Bukhala'* como obra para el estudio de la historia social de los árabes medievales. No entra en nuestras pretensiones analizar toda la literatura árabe que también es valiosa para el estudio referido de la vida social de los árabes, sino sólo una obra específica que sirva como estudio de caso. Así como el *Kitab al-Bukhala'*, existen muchas otras obras también importantes como fuentes para la comprensión de la sociedad árabe medieval. Este ensayo puede, asimismo, interesar a algunos otros investigadores que busquen hacer interpretaciones históricas de la literatura árabe medieval.

A manera de advertencia es importante señalar que en este trabajo se ha seguido de cerca la forma internacional de transliteración del árabe de la *Library of Congress*. Muchos nombres propios que han entrado al castellano no han requerido de una transliteración del árabe, por ser muy comunes y se han preferido sobre su posible transliteración. Así, se ha escogido Meca, en vez de al-Makka, Medina, en vez de al-Madina, Jerusalén en vez de al-Quds, Basra (o Basora) en vez de al-Basra, Damasco, en vez de Dimashq, Alepo en lugar de Halab, etc. De esta manera se busca mantener una unidad en la transliteración, a excepción de ciertos nombres propios muy comunes que se han dado a conocer con otra ortografía.

Otra aclaración importante como advertencia al lector es que una primera versión, mucho más reducida que este ensayo, se publicó en la revista *Estudios de Asia y África* de El Colegio de México (vol. XXVII, núm. 1 (90), 1993, pp. 32-83.) Ese primer trabajo generó algunas discusiones académicas. Los debates, así como las numerosas sugerencias de algunos especialistas en la literatura y la historia del Islam y de la sociedad árabe medieval, contribuyeron a mejorar notablemente aquel primer artículo. Ahora se presenta al lector una nueva versión revisada y ampliada.

TABLA DE TRANSLITERACIÓN

Letra árabe	*Transliteración*	*Letra árabe*	*Transliteración*
ء	'	ل	l
ب	b	م	m
ت	t	ن	n
ث	th	ه	h
ج	j	و	w
ح	h	ي	y
خ	kh	ة	ah
د	d		
ذ	dh		
ر	r		
ز	z		vocales largas
س	s		
ش	sh	ا	ā
ص	ṣ	و	ū
ض	ḍ	ي	ī
ط	ṭ		
ظ	ẓ		
ع	‘		Vocales cortas
غ	gh		
ف	f	ـَ	a
ق	q	ـُ	u
ك	k	ـِ	i

INTRODUCCIÓN

Un pasaje jocoso del *Kitab al-Bukhala'* (El libro de los avaros) del famoso literato basrí Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz (m. 868-9) muestra la avaricia de los habitantes del Khurasan, en concreto de los pobladores de la importante ciudad de Marw (Merv)[1] en esa región, cuando en boca de uno de sus personajes se describe a estos pobladores con las siguientes palabras:

> Sajjada –es decir, Abu Sajjada– refiere que los de Merv cuando calzan zapatillas, durante los seis meses que las llevan, caminan de puntillas los tres primeros y sobre los talones los otros tres, de manera que parecen no haberlas gastado sino la mitad del tiempo, temerosos de que la suela se pele o agujeree.[2]

[1] Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, s.p.i., El Cairo, 1969-1970, vol. II, p. 161. También Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-LASPAU, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 24-25. Roberto Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: An analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núms. 2-3, 1994, pp. 227-252, *passim*, en especial pp. 230-236. Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp. 248-249. Naji Hasan *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Matba'at al-Munaimina al-Haditha, Beirut, 1980, pp. 21-38. Shihab al-Din Abu 'Abd Allah Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, editado por F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, vol. III, pp. 330 y ss. 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Beirut, 1956, vol. II, pp. 524-528. Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Ya'qub Ibn Yusuf Ibn Dawd al-Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, editado por David Heinrich Müller, E.J. Brill, Leiden, 1968, *passim*, en especial p. 32 y pp. 38-43. Muhammad Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Al-Dar al-'Arabiyya li'l-Kitab, Túnez, 1990, *passim*, en especial pp. 25-28.

[2] Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, editado por Taha al-Hajiri, Dar al-Ma'arif fi Misr, El Cairo, s.f.e., *passim*. *El libro de los avaros*, traducción castellana por Serafín Fanjul García, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 98. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul García.

Esta anécdota no sólo refleja el humor de al-Jahiz, sino también el propósito que lo llevó a escribir esta obra: criticar a los *mawali* y en particular a los seguidores de la *Shu'ubiyya*, a quienes achaca la avaricia que contrasta con la tradicional generosidad de los árabes. Aun cuando hay ejemplos de avaricia entre diversos grupos árabes, el motivo principal de esta descripción en el *Kitab al-Bukhala'* es diferente, pues obedece a razones económicas y políticas de rivalidad entre las tribus árabes, o bien porque, señala al-Jahiz, esos árabes han estado mezclados con persas.

El tema de la avaricia en la literatura y en las tradiciones árabes ha sido siempre de gran importancia aun antes de al-Jahiz. En su *Kitab al-Bukhala'* al-Jahiz recoge alrededor de 250 anécdotas conservadas en la tradición árabe, en el folklore, en la tradición oral y en algunos casos también en la literatura. Otro autor posterior, al-Khatib al-Baghdadi, reunió 215 relatos de casos de avaricia.[3] Con frecuencia las anécdotas se repiten de autor en autor, o bien, en las distintas obras de un mismo literato. Tal es el caso de al-Jahiz, que menciona ciertas anécdotas en su *Kitab al-Bukhala'* y las repite en su *Kitab al-Hayawan*, principalmente las referentes a Abu 'Abd Allah al-Mirwazi.[4]

Usualmente en el nivel popular se repetía que las mujeres, los negros y los niños practicaban ciertas formas de avaricia y que nunca eran desprendidos. Sobre las opiniones de cultura popular respecto de la avaricia innata de las mujeres y los niños, el mismo al-Jahiz desarrolla en su *Kitab al-Bukhala'* algunas tradiciones, como se analizarán con detalle en este ensayo. Es oportuno recordar que también aparece un pasaje en esta obra de al-Jahiz en donde se menciona el caso de Malija (la Mamona), porque mamaba la leche directamente de la ubre, para no desperdiciar nada de este producto. En el *Kitab al-Bukhala'* algunos personajes aseguraban que la avaricia era un defecto que sólo afeaba a los hombres

[3] Para más información véase: Fedwa Malti-Douglas, "Humor and structure in two Buhala' anecdotes: al-Gahiz and al-Hatib al-Baghdadi", en *Arabica*, vol. XXVII, fasc. 3, 1980, pp. 300-323, en especial pp. 307-309.

[4] Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan*, El Cairo, 1323-1325 (H.), vol. III, pp. 8-9.

y nunca a las mujeres. En opinión de Serafín Fanjul, "la conclusión sociológica parece clara: no importa que haya mujeres tacañas porque la generosidad sería una virtud puramente masculina".[5]

En relación con los negros, muchas otras fuentes árabes contienen referencias de su tacañería, tanto anteriores como posteriores a al-Jahiz. Así por ejemplo, Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Batuta, en el siglo XIV, viajó por las tierras de los negros y fue testigo de su avaricia, como lo refiere en su obra *Al-Rihla*. Primero condena la avaricia como un vicio negativo y luego explica varios casos de tacañería de los negros.[6] De esos diversos pasajes se pueden citar los siguientes:

> Trajeron la comida consistente en mijo molido y mezclado con un poco de miel y leche cuajada. Venía en una media calabaza a la que habían dado apariencia de escudilla. Los presentes bebieron y marcharon. Entonces dije a mis compañeros: "Para esto nos ha invitado el negro?" Y me respondieron: "Sí, es la mejor muestra de hospitalidad entre ellos." En ese momento tuve la certidumbre de que nada bueno se podía esperar de tal gente y quise regresar

[5] Serafín Fanjul, n. núm. 239 de su traducción castellana de: Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 193.

[6] Los detalles en relación con la condena de la avaricia como un vicio negativo pueden verse en: Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Batuta, *Al-Rihla* (*A través del Islam*) traducción al castellano de Serafín Fanjul y Federico Arbós, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 550-551. He aquí algunos pasajes que describen la avaricia del hijo del califa: "Un día le dije: ¿'Por qué comes solo y no reúnes a tus compañeros para el almuerzo? No puedo aguantar el verlos tan numerosos y comiendo todos de mi pan'", me respondió. Así, pues, comía en soledad, daba a su amigo Muhammad Ibn Abi al-Sharafi una parte de los alimentos para que los distribuyese y se quedaba con el resto.

Cuantas veces fui a visitarle pude observar cómo el vestíbulo del palacio estaba siempre a oscuras, sin lámpara alguna que lo alumbrase. Le vi con frecuencia en su jardín recogiendo ramitas para quemar, con las cuales había llenado ya varias trojes. Al comentarle yo algo sobre esto, me respondió: "Son necesarias. No estaría satisfecho viéndoles comer de mi mesa sin hacer nada a cambio."

En una ocasión tuve una deuda cuyo pago se me exigía y me dijo, al cabo del tiempo: "Juro por Dios que tenía intención de saldar tu deuda, pero mi alma no me lo permitió ni me animó a ello" (pp. 550-551). Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul y Federico Arbós.

con los peregrinos de Iwalatan, pero luego me vino en mientes la idea de ir a conocer la capital de su rey.[7]

Más adelante Ibn Batuta en su *Al-Rihla*, siempre refiriéndose a los negros pobladores de Malli, describe a su rey con las siguientes palabras:

Es un rey avariento del que no se puede esperar regalo de valor. Tras mi marcha se me envió el regalo de hospitalidad. En primer término lo dirigieron a casa del cadí y éste me lo remitió con sus adláteres a casa del hijo del alfaquí, el cual se apresuró, descalzo, a venir donde yo estaba. Entró diciendo: "Alza, que te llegan las ropas y regalos del rey." Pensé que se trataría de vestidos de honor y dineros, pero he aquí que sólo eran tres hogazas de pan, un trozo de carne de vaca frita con *qarti* y una calabaza con leche cuajada. Al verlo, me eché a reír y fue grande mi asombro ante la simpleza de estas gentes y la forma como exageraban la importancia de algo tan ruin.[8]

Una de las más importantes descripciones de todos estos asuntos respecto de la avaricia de los negros, Ibn Batuta lo reporta en su libro con las siguientes palabras:

Con ocasión de una audiencia, a primeros de Ramadan, me alcé y dije: "He viajado por las regiones de la Tierra y conocido a sus reyes, ahora estoy en tu país desde hace cuatro meses, sin que me ofrezcas hospitalidad ni me des nada, ¿qué diré de ti ante los otros soberanos?" Respondió: "No te he visto ni te conozco."[9]

La literatura árabe analizada con cautela y minuciosidad puede resultar fuente inagotable para el estudio de la historia social del Islam medieval. Entre las obras que presentan diversas descripciones de los pobladores, sus costumbres, sus alimentos, vestidos, conocimientos, división del tra-

[7] Ibn Batuta, *Al-Rihla* (*A través del Islam*), pp. 770-771.
[8] *Ibid.*, pp. 775-776.
[9] *Ibid.*, p. 776.

bajo por sexo y posición social de la mujer, actividades sociales, pasatiempos, etc., está el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz.[10] El propósito de este libro es mostrar el valor histórico, así como la importancia y validez de las descripciones sociales que presenta esta obra en varios niveles. Para que este estudio interpretativo sea factible es preciso establecer la diferencia entre la realidad histórico-social de la época de al-Jahiz contenida en su *Kitab al-Bukhala'* y lo que es pura creación literaria. Esta tarea de la separación de la realidad y la ficción es en extremo compleja y riesgosa. Para ello la comparación y análisis de otras fuentes, en especial geográficas e históricas es, no sólo básica, sino también absolutamente necesaria. Ello nos lleva a establecer para la obra que comentamos algunas categorías de análisis:

[10] Para más detalles véanse las siguientes obras: Nuri Ja'far, *Jawanib al-Saykulujiya fi Adab al-Jahiz*, Al-Jumhuriya al-'Iraqiya, Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, Baghdad, 1981, *passim*. Nash'at 'Anani, *Fann al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz*, Matba'a al-Sa'ada, El Cairo, 1980, *passim*. Muhammad al-Saghir Bannani, *Al-Nazariyat al-Lisaniya wa al-Balaghiya wa al-Adabiya 'inda al-Jahiz*, Diwan al-Matbu'at al-Jami'iya, Argel, 1983, *passim*. Fedwa Malti-Douglas, *Structures of Avarice: the Bukhala' in Medieval Arabic Literature*, E.J. Brill, Leiden, 1985, *passim*. Ahmad Muhammad al-Hufi, *Al-Jahiz*, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1980, *passim*. 'Abd Allah Ahmad Baqazi, *Al-Qissa fi Adab al-Jahiz*, Tahhama, Jidda, 1982, *passim*. R. 'Abd al-Hamid al-Laqqani, *Alfaz al-Haya al-Ijtima'iya fi Kitabat al-Jahiz: Dirasa fi Tatawwur al-Dalali li'l-'Arabiyya*, Dar al-Ma'arif al-Jami'iya, Alejandría, 1991, *passim*. Ahmad 'Abd al-Ghaffar 'Ubayd, *Adab al-Fukaha 'inda al-Jahiz*, Matba'a al-Sa'ada, El Cairo, 1982, *passim*. Ahmad Fashl, *Ara' al-Jahiz al-Balaghiya wa Ta'thiruhu fi al-Balaghiyin al-'Arab Hatta al-Qarn Khamis al-Hijri*, Al-Haya al-Misriya, Alejandría, 1979, *passim*. 'Atiya Sulayman Ahmad, *Al-Jahiz wa Dirasa Lughawiya*, Maktabat Zahra' al-Sharq, El Cairo, 1995, *passim*. Al-Sayyid 'Abd al-Halim Muhammad Husayn, *Al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz*, Al-Dar al-Jamahiriya, s.l.e., 1988, *passim*. Ahmad Matlub, *Al-Balagha 'inda al-Jahiz*, Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, Baghdad, 1983, *passim*. Taha al-Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1962, *passim*. Muhammad Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Al-Dar al-'Arabiyya li'l-Kitab, Túnez, 1990, *passim*. Ahmad Ibn Muhammad Ibn Imbirik, *Surat Bakhil al-Jahiz al-Fanniya min Khilal Khasa'is al-Uslub fi Kitab al-Bukhala'*, Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, Baghdad, 1986, *passim*. Muhammad Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Dar al-Fikr bi-Dimashq, Damasco, 1965, *passim*, en especial pp. 6-10, pp. 14-15 y pp. 40 y ss. Abu 'Ali Muhammad Barakat Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi*, Maktaba al-Aqsa, 'Amman, 1974, *passim*, en especial pp. 80-84.

1. En primer lugar es importante tener presente que el objetivo de este libro es el estudio del *Kitab al-Bukhala'* como fuente para la historia social del Islam medieval.

2. Lo anterior debe dirigirnos inmediatamente hacia un análisis funcional de la obra: las descripciones que hace el autor en boca de sus diferentes personajes, las narraciones, los poemas que se citan, los diálogos que abundan en el *Kitab al-Bukhala'*, o los acontecimientos que se suceden, que a veces resultan en secuencias, todos ellos los ubicamos en un contexto histórico, partiendo del hecho de que mucho de lo que describe al-Jahiz fue lo que él vivió en su propia sociedad. Esto último se refiere a asuntos de la vida diaria, como ya se ha señalado de usos, costumbres, enemistades étnicas e intertribales, las diversas ocupaciones, las divisiones de la sociedad en ricos y pobres, etc. Todas estas descripciones reciben, pues, un análisis funcional, que se interpreta dentro del contexto histórico del que al-Jahiz no se abstrae. Para esta interpretación debe actuarse con suma cautela y deben estudiarse las diferentes intenciones de autor.

3. El texto del *Kitab al-Bukhala'* se puede interpretar de muy variadas formas, pues tiene diferentes niveles de significación. Esto quiere decir que al-Jahiz tuvo distintas intenciones en las descripciones que realizó sobre la avaricia, o de tantos otros temas en su obra: en algunas oportunidades fue crítico, mordaz; con frecuencia quiso hacer reír a quienes leían su obra; sus narraciones también tuvieron como propósito enseñar, difundir sus ideas y conocimientos. Al-Jahiz creyó que el conocimiento podía tener un mayor impacto y lograr una rápida difusión si poseía un matiz jocoso. Asimismo, es importante recordar que el autor basrí tuvo intenciones críticas en su obra *Kitab al-Bukhala'* contra los *mawali* –a quienes muestra como inferiores y la avaricia fue uno de sus síntomas– y contra la *Shu'ubiyya* que tuvo tanto manifestaciones antiárabes –él fue defensor de los árabes– como antimusulmanas.

4. La cuarta categoría de análisis la constituye el estudio de los personajes. Éstos pueden ser personajes reales que tuvieron trascendencia histórica en la sociedad islámica medieval, o bien pueden ser ideas, metas, intenciones, funciones. A lo largo de este libro se reconstruye la realidad de los personajes históricos basados en muchas otras fuentes, se

cita lo que aporta al-Jahiz y se analizan muchas de las ideas, metas, intenciones y funciones que predominan en el relato jahiziano con el propósito de ubicarlas en la realidad histórico-social. Por ejemplo, lo referente a las ideas de la *Shu'ubiyya*, a las de la *Mu'tazila*, a las de los *Qadaríes*, etc., así como las metas, intenciones y funciones de las rivalidades tribales e interétnicas. También se analizan las ideas y prácticas de discriminación y de las funciones sociales de la división entre ricos y pobres.

A lo largo de este libro se citan pasajes del *Kitab al-Bukhala'* para mostrar aspectos básicos de la vida diaria, así como asuntos políticos, culturales, religiosos y aspectos de discriminación en la sociedad de al-Jahiz de los que él pudo haber sido testigo. También se incluyen con frecuencia las críticas mordaces del autor que estudiamos. Sin embargo, el lector deberá tener presente que esos fragmentos se citan como una posible interpretación, ya que existen muchas otras alternativas de análisis y de comprensión de los pasajes jahizianos, debido a los distintos niveles de significación del texto del escritor basrí. El lector deberá asimismo tener presente las diferentes categorías de análisis que se han escogido para interpretar el *Kitab al-Bukhala'* como fuente para la historia social del Islam medieval.

Para comprender con mayor facilidad la relevancia y las dimensiones sociales del *Kitab al-Bukhala'* hemos realizado la siguiente clasificación temática que se analizará a lo largo de este ensayo:

1. Grupos étnicos. 2. Las tribus árabes. 3. Dicotomía ricos-pobres. 4. Marginados y discriminados. 5. Profesiones y actividades económicas. 6. División del trabajo por sexo y posición social de la mujer. 7. Actividades sociales y pasatiempos. 8. Descripciones geográficas. 9. Religión y tradiciones islámicas.

Al-Jahiz y su obra

Es muy poco lo que se conoce sobre los orígenes étnicos de este insigne y original autor del siglo IX, oriundo de Basra. Tampoco se conoce con precisión el año de su nacimiento. Charles Pellat, un gran erudito y pro-

fundo conocedor de la vida y obra de al-Jahiz, ha sugerido que el año 776 es el de mayor aproximación para su nacimiento.[11]

Su verdadero nombre era Abu 'Uthman 'Amr b. Bahr al-Kinani al-Fuqaymi al-Basri. Sin embargo, se le conoce, ya desde su mismo tiempo, con su apodo al-Jahiz, que quiere decir el de los ojos saltones. Probablemente por su origen mezclado con negro resultó tener los ojos un poco más salidos que lo normal, pero es también factible pensar que pudo haber padecido de algún defecto físico relacionado con la exoftalmia. Su defecto físico producía, según sus contemporáneos, un aspecto desagradable que dio origen a su apodo, así como a muchos chistes y numerosas anécdotas.

De entre las anécdotas se mencionaba en Basra y Baghdad, que al-Jahiz era la persona más fea del mundo y su fealdad tenía fama que trascendía las fronteras mesopotámicas. Se cuenta que en una oportunidad una mujer fue donde un orfebre para encargarle una joya con la cara de *Shaytan* (Satán). Cuando el orfebre le respondió que era incapaz de cumplir con su pedido, pues él nunca había visto al demonio, la mujer fue a traer a al-Jahiz y tras mostrárselo al orfebre le hizo saber que ésa era la cara de *Shaytan*. Ahora podía copiarla para hacer su joya.[12] Todos estos asuntos, tanto su fealdad, como los apodos y los chistes que sobre él hacían sus contemporáneos fueron algunas de las múltiples dificultades que tuvo que enfrentar a lo largo de su vida. El califa 'Abbásida al-Mutawakkil (m. 861) lo destituyó del puesto de instructor de sus hijos debido a su aspecto desagradable, no sin antes proveerle de una indemnización. Al-Jahiz estuvo intermitentemente en la corte 'Abbásida, trasladándose entre Baghdad y Basra.[13]

[11] Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, Adrien Maisonneuve, París, 1953, p. 49. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl*, *passim*, en especial pp. 41-49, pp. 117-119, pp. 153-160. Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, *passim*, en especial pp. 6-10, pp. 14-15 y pp. 40 y ss. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi*, *passim*, en especial pp. 14-15, pp. 22-23, pp. 23-27, pp. 75-79. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, *passim*, en especial pp. 15-75, pp. 78 y ss.

[12] Esta anécdota está adaptada de Butrus 'Abbud *et al.*, *Mabadi al-'Arabiyya al-Mu'asira*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1975, vol. I, pp. 446-448.

[13] Para más información véanse: Charles Pellat, "Al-Gahiz à Baghdad et à Samarra", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXVII, fasc. 1, 1952, pp. 47-57. Hajiri, *Al-Jahiz. Ha-*

La fama de fealdad de al-Jahiz llegó a ser tan conocida que inclusive aquellos que se le oponían por diversas razones, en especial por sus opiniones religiosas, entonces consideradas por muchos como heréticas, insistían en su aspecto desagradable con el propósito de desprestigiarlo a él y a sus ideas. Tal fue el caso del poeta que Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir al-Baghdadi (m. 1037) cita en su obra *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, que trata sobre las divisiones y sectas del Islam, cuando dice:

> Si la fealdad de un cerdo se duplicara
> su fealdad sería todavía inferior a la de al-Jahiz,
> un hombre que es en sí mismo un sustituto del infierno,
> y una basura en el ojo de quien dirija su mirada hacia él.[14]

El sentido de estos versos es obvio de rechazo a al-Jahiz y de oposición a sus planteamientos doctrinarios. Al-Baghdadi no fue sino uno más de los muchos que se le opusieron a lo largo de los siglos.

De su nombre se puede inferir que él y los miembros de su familia fueron clientes (*mawali*, singular *mawla*) de la tribu árabe de los Banu Kinana –fue un antepasado suyo de nombre Mahbub, de raza negra, que aparentemente trabajó como camellero para los Banu Kinana–, lo que significa que fue un converso al Islam, y no obstante su condición de no árabe, se convirtió en gran defensor de los árabes, sobre todo frente a la *Shu'ubiyya*, como lo revela su *Kitab al-Bukhala'*.[15] También otras de sus obras reflejan este sentir de defensa de algunos aspectos de lo árabe, frente a los no árabes, o de defensa de algunos árabes ante otros árabes. Entre esas obras está, por ejemplo, su *Kitab Fadl Hashim 'Ala 'Abd Shams*, en la que, por estar al servicio de los califas 'Abbásidas

---

yatuhu wa Atharuhu, *passim*, en especial pp. 15-77 y pp. 96-100. Matlub, *Al-Balagha 'inda al-Jahiz*, *passim*, en especial pp. 5-58.

[14] Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir al-Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, Beirut, 1973, p. 163. *Moslem Schisms and Sects*, traducción al inglés por Kate Chambers Seelye, AMS Press, Nueva York, 1966, p. 183.

[15] Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz*, pp. 48-51. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, *passim*, en especial pp. 233-240 y pp. 300-301.

apoya a ultranza la causa de los fundadores de la segunda dinastía del Islam.[16] De entre sus otros escritos políticos en favor de los 'Abbásidas están *Risala fi Nabita (Fi Bani Umayya)* y también *Kitab al-'Uthmaniyya*.[17] La primera rechaza el movimiento de los de la Nabita que pretendían restaurar el poder de los Omeyas. En el segundo texto señalado plantea la legitimidad de los primeros tres califas Rashidun (Abu Bakr, 'Umar y 'Uthman) y se opone a las pretensiones al califato del partido (*Shi'a*) de 'Ali Ibn Abi Talib. Con estos argumentos asevera que los 'Abbásidas tenían pleno derecho a reclamar la autoridad y tomar el poder.

En sus obras al-Jahiz con frecuencia se burló de los negros, a pesar de que también escribió un libro titulado *Fakhr al-Sudan 'Ala al-Bidan* (*De la mayor gloria de los negros frente a los blancos*), cuyos motivos de composición no están del todo claros.[18] Sin embargo, puede inferirse que una de las intenciones era polemizar, o con las palabras de un experto y profundo conocedor de la vida y obra de al-Jahiz, "paradojas chocantes cuya motivación es provocar a sus contemporáneos, estimular el escándalo para promover su propia respuesta didáctica, tales sus opúsculos acerca de la superioridad de los negros o turcos".[19]

Aunque se conoce poco de sus primeros años de estudiante, se sabe que asistió a la escuela tradicional musulmana (*kuttab*) en la mezquita en Basra, donde aprendió los rudimentos de la lengua árabe y la religión. Será en los años posteriores cuando acreciente sus conocimientos en todos los campos del saber. Luego se involucró en la escuela libre pensadora y racionalista de la Mu'tazila en la que pudo desarrollar algunos de sus planteamientos filosóficos y teológicos. De su profundo conocimiento dan prueba sus nu-

[16] Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz*, pp. 33-34. Véase también para mayor información sobre el libro de al-Jahiz titulado *Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd al-Shams*: Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 288-293.

[17] En relación con esta obra de al-Jahiz titulada *Kitab al-'Uthmaniyya*, véase: Ahmad Ibn Musa Ibn Taws (m. 1274) *Bina' al-Maqala al-Fatimiyya fi Naqd al-Risala al-'Uthmaniyya*, Dar al-Fikr, 'Amman, 1985, pp. 3-4. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 193-198.

[18] Para más detalles se recomienda consultar: Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 241-245.

[19] Serafín Fanjul, "Introducción" a su traducción castellana del *Kitab al-Bukhala'*, p. 47.

merosas obras, que abarcan los más distintos campos del saber: gramática, literatura, retórica, geografía, ciencias, política, genealogía, historia, crítica (a su tiempo y a muchos de sus contemporáneos), jurisprudencia, filosofía y teología. También conoció con mucho detalle las supersticiones, las leyendas y las fábulas entonces en boga, que criticó en forma mordaz, principalmente en su *Kitab al-Bukhala'*. No hay duda de que fue poseedor de un saber enciclopédico que adquirió por su extraordinaria capacidad mental y sus constantes lecturas en las distintas bibliotecas de su tiempo, tanto las públicas como las privadas de sus amigos.[20]

El gran mérito de al-Jahiz fue haber sido el fundador de la prosa árabe. Antes de él, en la época Omeya (661-750), no hubo grandes obras en prosa, salvo algunos discursos y algunos cortos escritos literarios. No fue sino hasta la época de al-Jahiz que los árabes contaron con una prosa en su propia lengua.[21] La prosa de al-Jahiz, que abarca el *adab* propiamente dicho, tiene como finalidad instruir, al mismo tiempo que agradar al lector. Su prosa hace reír.[22] Serafín Fanjul resume estos asuntos con las siguientes palabras:

[20] En relación con la educación y saber enciclopédico de al-Jahiz véanse las siguientes obras: Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi, passim*, en especial pp. 14-15, pp. 22-23, pp. 23-27, pp. 75-79 y pp. 80-84. Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, pp. 40 y ss. Ibn Imbirik, *Surat Bakhil al-Jahiz*, pp. 62-72. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl*, pp. 117-119. Pellat, *Le milieu basrien, passim*. Charles Pellat, "La prose arabe à Baghdad", en *Arabica* (volumen especial dedicado a los 1200 años de la fundación de Baghdad), 1962, pp. 407-418. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 78 y ss. y pp. 185-187. Para más detalles véanse también las siguientes obras: Ja'far, *Jawanib al-Saykulujiya fi Adab al-Jahiz, passim*. 'Anani, *Fann al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz, passim*. Bannani, *Al-Nazariyat al-Lisaniya wa al-Balaghiya, passim*. Malti-Douglas, *Structures of Avarice: the Bukhala' in Medieval Arabic Literature, passim*. Hufi, *Al-Jahiz, passim*. Baqazi, *Al-Qissa fi Adab al-Jahiz, passim*. Laqqani, *Alfaz al-Haya al-Ijtima'iya fi Kitabat al-Jahiz, passim*. 'Ubayd, *Adab al-Fukaha 'inda al-Jahiz, passim*. Fashl, *Ara' al-Jahiz al-Balaghiya, passim*. Ahmad, *Al-Jahiz wa Dirasa Lughawiya, passim*. Husayn, *Al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz, passim*.

[21] Para más información véanse: Pellat, "La prose arabe à Baghdad", pp. 407-418. Ahmad, *Al-Jahiz wa Dirasa Lughawiya, passim*. 'Ubayd, *Adab al-Fukaha 'inda al-Jahiz, passim*. Matlub, *Al-Balagha 'inda al-Jahiz, passim*, en especial pp. 5-58. Fashl, *Ara' al-Jahiz al-Balaghiya, passim*.

[22] Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi, passim*. Hufi, *Al-Jahiz, passim*. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, passim*. 'Anani, *Fann al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz, pas-*

> El autor no crea, es decir, no construye una ficción, un hilo argumental, un diseño de personajes, caracteres, etc.; interviene en la selección, presentación y comentario de los textos que recoge, de los documentos ofrecidos al buen juicio y sensibilidad del receptor. En cuanto a la tesis del escritor es perceptible una ambivalencia, o doble tratamiento: mientras en unos casos la intención, la moraleja buscada es visible o relativamente clara –por ejemplo, en este libro de *Los avaros*–, en otros esa finalidad se diluye entre los márgenes demasiado genéricos del didactismo amable del *adab*. Por añadidura, otros rasgos más separan al *adab* del ensayo occidental contemporáneo: la frecuente monumentalidad mastodóntica de las obras; la enorme variedad de los temas, enlazados e intercalados en una concatenación no siempre feliz; la poca propensión al monografismo... Inevitablemente tal modo de construcción, a partir de los mismos móviles estéticos y pedagogizantes, ha de resultar en buena medida anárquico y de difícil lectura para el lector no habituado o desconocedor del trasfondo histórico, literario o social al que de continuo se le remite.[23]

Muchos de los libros de al-Jahiz se han perdido. Algunos expertos calculan que fueron más de doscientas obras escritas o atribuidas a este autor.[24] En forma completa se han conservado treinta de sus escritos y otros cincuenta más que han llegado hasta nosotros en forma fragmentaria. Estas cifras son elocuentes por sí mismas y nos revelan la importancia de este literato y el elevado número de trabajos escritos que, obviamente, son de muy distintas dimensiones. Algunos son tratados extensos, mientras que otros son opúsculos de unas pocas páginas. Con frecuencia estas obras se han clasificado en las siguientes temáticas: obras de *adab* (prosa variada cuyo propósito es agradar e instruir al lec-

---

sim. Baqazi, *Al-Qissa fi Adab al-Jahiz, passim.* Husayn, *Al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz, passim.* Malti-Douglas, *Structures of Avarice: the Bukhala' in Medieval Arabic Literature, passim.* Malti-Douglas, "Humor and Structure in two Buhala anecdotes", pp. 300-323.

[23] Fanjul, "Introducción", p. 55.

[24] Véanse: Charles Pellat, "Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne. Gahiziana", en *Arabica*, vol. III, fasc. 2, 1956, pp. 147-180. Véanse también para más información sobre la importancia de al-Jahiz en la literatura árabe: Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, pp. 40 y ss. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi, passim*, en especial pp. 14-27, pp. 75-79. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl*, pp. 117-119.

tor); teología *Mu'tazili* y ensayos de polémica político-religiosa. De entre los renombrados trabajos de polémica religiosa destaca su *Kitab al-Radd 'Ala al-Nasara* (*El libro de refutación a los cristianos*) y el *Kitab al-Radd 'Ala al-Yahud* (*El libro de refutación a los judíos*),[25] así como el famoso *Kitab al-Bayan wa al-Tabyin* (*El libro de la elocuencia y la exposición*).[26]

Otra de sus más controvertidas obras fue *Risalat al-Nubl wa al-Tanabbul wa Dhamm al-Kibr* (*Epístola sobre la nobleza, dárselas de noble y contra el orgullo*) que constituye un interesante ensayo sobre la nobleza y sus características, así como un atinado análisis de la soberbia y las diferencias con la verdadera nobleza. Destaca las condiciones de la *muruwa*, la hombría, el conjunto de cualidades fundamentales e ideales del hombre árabe. Uno de sus pensamientos más sobresalientes en esta obra queda claramente expresado en sus propias palabras:

> Si la nobleza se consiguiera sólo con hacerse pasar por noble, si la grandeza se mereciera con darse bombo, excusarse poco y despreciar a los hombres de valía, los menos reservados, los más impúdicos y vanidosos... serían los más dignos de ser tenidos por nobles. Uno de los rasgos fundamentales de la nobleza reside en saber humillarse ante un inferior, tratar correctamente a los iguales y manifestar una limpia independencia hacia el superior.[27]

Su *Risalat al-Nubl wa al-Tanabbul wa Dhamm al-Kibr* tiene una gran cantidad de atinadas opiniones. Entre ellas podemos mencionar otra más que se caracteriza, asimismo, por su actualidad:

[25] Para más información sobre estas obras véanse: Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 359-366, pp. 366-368. Pellat, "Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne. Gahiziana", pp. 147-180. Charles Pellat, "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne", en *Arabica*, vol. XXXI, fasc. 2, 1984, pp. 117-164. Pellat, "La prose arabe à Baghdad", pp. 407-418.

[26] Para más información véanse: Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 423-436. Pellat, "Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne. Gahiziana", pp. 147-180. Pellat, "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne", pp. 117-164. Pellat, "La prose arabe à Baghdad", pp. 407-418.

[27] Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Risalat al-Nubl wa al-Tanabbul wa Dhamm al-Kibr*, p. 280, citado por Fanjul, "Introducción", p. 49.

> Se niega el reconocimiento de la mayor parte de sus méritos a quien es poco conocido; pero cuando se convierte en jefe hasta se le adjudican los que no se ganara personalmente, rebasándose ampliamente cuanto antes se le negara (...) actos nobles si es *sayyid* (jefe de tribu), aforismos maravillosos si es orador y poemas excelentes si es poeta...[28]

Su *adab* también abarcó temas de geografía que, como se explicará en este libro, sus contemporáneos lo criticaron mucho pues aparentemente al-Jahiz no viajó lo suficiente como para poder disertar con propiedad sobre temas geográficos. No obstante estas censuras, sus descripciones geográficas contienen interpretaciones antropológicas y etnológicas que prueban sus vastos conocimientos y exacta comprensión de su tiempo. Sus explicaciones abarcan, asimismo, temas de las estructuras sociales y de la vida tanto en las zonas rurales, como en las ciudades. También escribió acerca de los habitantes de Sind, Punjab y de la India.[29] Habló con detalle de los árabes en muchas de sus obras, entre ellas su *Kitab al-Akhbar* (*El libro de historia*) obra de la que sólo han sobrevivido algunos fragmentos. Luego se refirió a los indios, a los bizantinos (Rumi) y por último a los persas. En este tratado destacó la valentía, la honorabilidad, la hospitalidad y la magnanimidad de los árabes. Mencionó de ellos sus sobresalientes cualidades para seguir rastros en el desierto y su impresionante sentido de orientación al leer la posición de las estrellas. Explicó también que los árabes tenían una gran capacidad para memorizar las genealogías. Enfatizó asimismo en la grandeza de la lengua árabe y su literatura, en especial la poesía.

[28] Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Risalat al-Nubl wa al-Tanabbul wa Dhamm al-Kibr*, p. 271, citado por Fanjul, "Introducción", pp. 49-50.

[29] Para mayor información al respecto véase: Charles Pellat, "Al-Gahiz et les peuples des Sous-continent", en *Orientalia Hispanica*, E.J. Brill, Leiden, 1974, *passim*, en especial pp. 548 y ss. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl*, *passim*. Para más detalles sobre las ciudades en Iraq véase: Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl*, pp. 20-28, así como Marw en el Khurasan. Véase también: Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, *passim*, en especial pp. 24-42. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, *passim*, en especial pp. 15-77.

Su *Kitab al-Hayawan* (*El libro de los animales*) es sin duda una de sus obras más renombradas, en la que describe a los animales. Explica la adaptación de éstos a los distintos climas y la lucha por la vida. Existen en este libro muchas disgresiones a lo largo de las explicaciones de los animales, como por ejemplo cuando analiza temas de teología, metafísica, costumbres, antropología, física, química, etc. También hace algunos comentarios del Corán y de otros asuntos religiosos. La finalidad de esta obra de al-Jahiz es describir la grandeza de la Creación, como prueba del poder del Creador.[30]

Al describir la oposición de los méritos o de los defectos de algunos animales, por ejemplo perro/gallo, camello/elefante, nos permite interpretar que en el fondo el autor quiere expresar lo que existe en su sociedad: rivalidades entre las tribus árabes, la Confederación de tribus del Norte (Mudar, Qays, Qays 'Aylan) contra la Confederación de tribus del Sur (Qahtan, Yemen, Kalb) y viceversa; también la rivalidad entre los árabes y los no árabes, o entre los países, como por ejemplo la enemistad entre Siria e Iraq o entre las ciudades de Basra y Kufa, o La Meca y Medina, asuntos que desarrolla con esmero en su *Kitab al-Bukhala'*, como se explicará a lo largo de este trabajo.

Algunos de los temas referentes a los animales y a su adaptación a los distintos climas, o bien la condición híbrida de algunos de ellos, como las mulas, por ejemplo, o el animal que resulta de la mezcla de la hiena y el lobo, los expone en otras de sus obras, como en su *Kitab al-Tarbi' wa al-Tadwir* [31] y en su *Kitab al-Manafi' al-Bighal* (*El libro de*

[30] Para más detalles sobre estas obras de al-Jahiz, véanse: Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 275-284. Pellat, "Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne. Gahiziana", pp. 147-180. Pellat, "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne", pp. 117-164. Pellat, "La prose arabe à Baghdad", pp. 407-418. Pellat, *Le milieu basrien, passim*.

[31] Para más información véanse: Maurice Adad, "Le Kitab al-Tarbi' wa-l-Tadwir d'al-Gahiz (traduction française)" en *Arabica*, vol. XIII, fasc. 3, 1966, pp. 268-294. Maurice Adad, "Le Kitab al-Tarbi' wa-l-Tadwir d'al-Gahiz (traduction française)" (II) en *Arabica*, vol. XIV, fasc. 1, 1967, pp. 32-59. Maurice Adad, "Le Kitab al-Tarbi' wa-l-Tadwir d'al-Gahiz (traduction française)" (III) en *Arabica*, vol. XIV, fasc. 2, 1967, pp. 167-190. Maurice Adad, "Le Kitab al-Tarbi' wa-l-Tadwir d'al-Gahiz (traduction française)" (IV) en *Arabica*, vol. XIV, fasc. 3, 1967, pp. 298-319. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*,

las utilidades de las mulas). En esta última obra se ocupa de muchos otros animales. A lo largo de todas estas descripciones cita también proverbios, poemas, opiniones, lo que redunda en gran provecho para el historiador que puede utilizar estas obras para la reconstrucción de la historia social del Islam medieval.

Muchos autores posteriores citaron las obras de al-Jahiz en sus tratados debido a la cantidad de libros que escribió y a la diversidad de temas que trató este literato. Sin embargo, según opinión de algunos, su carácter jocoso, de enseñar al mismo tiempo que entretiene y hace reír, pudo haber impedido, en alguna medida, que sus obras se hubieran difundido en una vasta escala y que al-Jahiz hubiera tenido una mayor trascendencia en la posterior formación cultural y literaria árabe.[32] No obstante esto, muchos escritores árabes lo citaron con frecuencia a lo largo de los siglos, y la mayor parte de ellos lo admiraron y respetaron por la extraordinaria erudición que lo caracterizó. Entre estos autores posteriores destacó el célebre al-Tha'alibi (finales del siglo X y principios del XI). Todas estas citas de las distintas obras de al-Jahiz, que hicieron diversos autores a lo largo de los siglos, nos han permitido conocer, aunque en forma fragmentaria, algunas de sus obras perdidas. Muchos literatos musulmanes del *Dar al-Islam* nombraron a al-Jahiz como a un verdadero autor clásico. Algunos otros, por el contrario, lo criticaron con severidad, como por ejemplo el historiador Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi (m. 956), que no sólo censuró a al-Jahiz sus planteamientos filosóficos y religiosos, sino también por sus opiniones en el campo de la geografía, como se analizará con detalle más adelante.

---

pp. 397-423. Pellat, "Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne. Gahiziana", pp. 147-180. Pellat, "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne", pp. 117-164. Pellat, "La prose arabe à Baghdad", pp. 407-418. Pellat, *Le milieu basrien*, *passim*.

[32] Al respecto se pueden leer las atinadas observaciones de Serafín Fanjul, "Introducción", p. 59. Pellat, "La prose arabe à Baghdad", pp. 407-418. Charles Pellat, "Al-Gahiz jugé par la posterité", en *Arabica*, vol. XXVII, fasc. 1, 1980, pp. 1-67. Pellat, "Al-Gahiz à Baghdad et à Samarra", pp. 47-57. Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, *passim*, en especial pp. 40 y ss. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi*, *passim*, en especial pp. 75-79. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl*, *passim*.

EL *KITAB AL-BUKHALA'*: FUENTE PARA LA HISTORIA SOCIAL DEL ISLAM MEDIEVAL

1. Grupos étnicos

El inicio de la expansión del Islam estuvo en manos de los árabes, el primer grupo étnico en aceptar la prédica de Muhammad. En esta rápida expansión los musulmanes, procedentes de la Península Arábiga, conquistaron a un gran número de pueblos de otras etnias. Por haber sido los árabes los primeros en convertirse al Islam y por tener esta religión su origen en Arabia, se creyeron con derecho a discriminar a todos los demás pueblos no árabes, e inclusive a tratarlos como inferiores. Esta discriminación se continuaba aún después de la conversión de estos pueblos al Islam. Entre los numerosos abusos que se cometieron contra los *mawali* (conversos persas clientes de tribus árabes) ocupaba lugar preeminente la exigencia a pagar el *jizya* aun después de la conversión,[1]

[1] Véase: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje *et al.*, E.J. Brill, Leiden, 1879-1901, vol. II, p. 1688. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, *passim*, pp. 54-60. Para comentarios a estos pasajes de Tabari explicados anteriormente véase p. 59. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan", pp. 227-252. Daniel Dennett, *Conversion and the poll tax in early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1950, *passim*. Elton Daniel, *The political and social history of the Khurasan under 'Abbasid rule. 747-820*, Biblioteca Islámica, Minneapolis, 1979, *passim*. Es importante aclarar que debido a que esta investigación la hemos realizado a lo largo de muchos años y en diversas bibliotecas, se han consultado varias ediciones de las fuentes árabes. Por ello se indicarán entre paréntesis en las próximas notas el lugar de edición, con el propósito de que el lector pueda fácilmente cotejar los pasajes citados. En al-Andalus los abusos de autoridad de cobrar a los musulmanes el impuesto de capitación (*jizya*) no alcanzaron las dimensiones que obtu-

como lo mencionan reiteradamente distintas fuentes históricas, entre las que destaca el *Kitab al-Rusul wa al-Muluk* de Muhammad Ibn Jarir al-Tabari (m. 923), cuando Nasr Ibn Sayyar, el último gobernador Omeya del Khurasan aseguró en un discurso:[2]

ألا انه لا يُقبل منى الاّ توفيّ الخـراج علـى مـا كتـب ورفـع وقـد استعملت عليكم منصور بن عمر بن أبي الخَرْقـاءِ وامرتُـه بـالعدل عليكـم فايّمـا رجـل منكم من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه او ثقّل عليه فـي خراجـه وخفّف مثل ذلك عن المشركين فليرفع ذلك الى منصور بن عمر يحوّله عن المسلم الى المشرك.

---

vieron en al-Mashriq. Sin embargo, para estudiar algunos asuntos relacionados con los impuestos podrán consultarse las siguientes fuentes primarias: Abu Marwan Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus* (*Chronique du régne du calife umayiade à Cordoue*), editado por Melchor Martínez Antuña, Librairie Orientaliste, París, 1937, vol. III, pp. 39-41. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin y Évariste Lévi-Provençal, Dar al-Thaqafa, Beirut, s.f.e., vol. II, pp. 114-115. *Dhikr Bilad al-Andalus*, editado y traducción al castellano por Luis Molina, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983, *passim*, en especial vol. I, p. 151 y vol. II, pp. 160 y ss. Ahmad Ibn 'Umar Anas al-'Udhri, *Kitab Tarsi' al-Akhbar wa Tanwi' al-Athar wa al-Bustan fi Ghara'ib al-Buldan wa al-Masalik ila Jami' al-Mamalik*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Ahwani, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, Madrid, 1965, *passim*, en especial p. 93. Muhammad Ibn Ayyub Ibn Ghalib, *Kitab Farhat al-Anfus*, editado por Lutfi 'Abd al-Badi', en *Majallat Ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyya*, vol. I, núm. 2 (El Cairo), 1955, pp. 272-310. Para más información respecto de los impuestos en la España musulmana, véanse: Miquel Barceló, "Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato Omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)", en *Acta Historica et Archaelogica Medievalia*, vols. 5-6, Barcelona, 1984-1985, pp. 45-72. Roberto Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in Medieval Islamic Social History", en *Arabica. Revue d'études arabes*, vol. XLII, 1995, pp. 180-221, en especial pp. 194-213. Para los abusos de autoridad en al-Andalus de cobrar el *jizya* a los musulmanes, sobre todo en la época de las Ta'ifas, véanse: Barceló, "Un estudio sobre la estructura fiscal", pp. 45-72. Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928)", pp. 180-221. Ibn Hazm, el erudito de al-Andalus en la época de las Ta'ifas, señaló que en algunas oportunidades los gobernantes cobraron a los musulmanes impuestos en forma ilícita. Por ello Ibn Hazm los calificó como "salteadores de caminos" (*qata'a al-tariq*).

[2] Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, p. 1688 (Edición de Leiden). Para más

¿Aceptaré acaso alguna otra cosa distinta que el pago del *kharaj* de acuerdo con lo que se ha escrito y dado a conocer? Por ello he nombrado a Mansur Ibn 'Umar Ibn Abi al-Kharqa'i y le he ordenado que actúe con justicia hacia ustedes. Si hay un solo musulmán a quien se le ha cobrado sobre su cabeza el *jizya*, o para quien el *kharaj* es una carga pesada, mientras es correspondientemente más liviana para los infieles, que reporte ese asunto a Mansur, quien pasará la carga del musulmán al infiel.

De acuerdo con las fuentes, esta acción liberó a 30 000 musulmanes del impuesto de capitación (*jizya*) mientras a 80 000 no musulmanes (llamados infieles [*mushrikun*] en las diversas fuentes) se les ordenó pagarlo. Que los Omeyas en una época tan tardía como el gobierno de Nasr Ibn Sayyar, el último gobernador Omeya del Khurasan, estaban todavía tratando de remediar el problema de los impuestos, es prueba de que estos abusos tenían lugar frecuentemente durante todo el periodo de la dinastía de los Banu Umayya.

A todo ello debemos agregar que no se les pagaba de igual forma que a los árabes por los mismos servicios, como por ejemplo los estipendios (*'ata'*) en el ejército. Tampoco se les permitía ocupar ciertos puestos públicos de confianza, como gobernadores de provincias o de ciudades. Por otro lado, en el *Kitab al-Qudat bi Qurtuba*, de Muhammad Ibn Harith al-Khushani se señala un asunto de gran importancia para al-Andalus que bien puede aplicarse a otras regiones del *Dar al-Islam*, cuando la población se opuso a que un no árabe (*mawali*, o, para al-Andalus, llamado *muwallad*) fuera designado *imam* para dirigir la oración en la mezquita. Esa actividad religiosa quedaba reservada a un árabe.[3]

---

detalles véanse también: Dennet, *Conversion and Poll Tax*, p. 124. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 59. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan", pp. 227-252.

[3] Muhammad Ibn al-Harith al-Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducción al castellano por Julián Ribera, Imprenta Ibérica, Madrid, 1914, *passim*, en especial pp. 171-172 (pp. 211-213 de la traducción castellana). Véase también: Roberto Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, vol. XXX, núms. 1-2, 1991, pp. 37-66, *passim*. También: Roberto Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Islamic society: ethnic diversity and social classes in Muslim Spain

También se exigía a los *mawali* a aprender árabe y ser clientes de una tribu árabe, si deseaban ocupar alguna posición administrativa importante. Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi Ya'qub al-Nadim (m. 991) reporta en su *Kitab al-Fihrist* los detalles de la forma en que al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, gobernador de Iraq, logró introducir la lengua árabe, para la administración financiera, en el antiguo Imperio Persa. Explica que esto fue posible por medio de Salih Ibn 'Abd al-Rahman, cliente de la tribu Tamim e hijo de un prisionero de guerra de Sistán.[4] Al-Nadim también nos informa que la lengua árabe para la administración financiera en Siria se introdujo por medio de Abu Thabit Sulayman Ibn Sa'd, cliente de Husayn, durante el califato de Hisham Ibn 'Abd al-Malik (724-743).[5] No obstante este dominio de los árabes, nunca les fue posible suplantar totalmente la cultura milenaria de los persas, o en al-Andalus la de los pueblos existentes en esta región antes de la conquista islámica.

Como se ha demostrado, muchos árabes en el Khurasan, por ejemplo, aprendieron persa y participaron de algunas de las festividades y celebraciones de los antiguos pobladores de aquellas regiones, como ocurrió también en al-Andalus, donde muchos árabes aprendieron la lengua romance y celebraron asimismo algunas de las festividades cristianas junto a los pobladores mozárabes, con quienes compartían tantos asuntos de la vida diaria.[6] Las interrelaciones pacíficas fueron frecuen-

(711-1090)", de próxima publicación. Roberto Marín Guzmán, "Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: A study of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the period of the amir 'Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 4, 1994, pp. 419-473. Roberto Marín Guzmán, "Social and ethnic tensions in al-Andalus: The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, vol. XXXII, núm. 3, 1993, pp. 279-318.

[4] Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi Ya'qub al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Vogel, Leipzig, 1871 (reimpreso por Khayat, Beirut, 1964), pp. 241-243. Véase también: Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, The University of California Press, Berkeley & Los Ángeles, 1975, pp. 47-48.

[5] Nadim, *Kitab al-Fihrist*, pp. 241-243. Véase también: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p. 48.

[6] Véanse: Julius Wellhausen, *The Arab kingdom and its fall*, traducción al inglés por Margaret Graham Weir, Khayats, Beirut, 1963, pp. 492 y ss. También: Marín Guzmán,

tes en al-Andalus entre musulmanes y cristianos, que compartían en numerosas ocasiones las mismas actividades y empleos. Con frecuencia los musulmanes contrataban cristianos en sus negocios y tiendas. Asimismo los musulmanes a menudo empleaban alarifes o ingenieros judíos y cristianos en diversas labores de su profesión.

De acuerdo con las fuentes árabes, ingenieros judíos y cristianos estaban al cuidado, construcción o mantenimiento de los puentes, las alcantarillas y las conducciones de agua en varias ciudades de al-Andalus, como lo ha demostrado para Madrid, Valladolid y otros poblados, el arabista Jaime Oliver Asín.[7] Este investigador también lanza la hipótesis de que 'Abd Allah Ibn Yunus, quien construyó los *khattaras* (semejantes a los *qanat*) en el siglo XII bajo la comisión de 'Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin en la ciudad de Marrakish, era probablemente de origen judío y procedente de al-Andalus.[8]

De entre las celebraciones cristianas en las que participaron los musulmanes en al-Andalus se pueden mencionar por ejemplo el año nuevo, llamado en árabe *yanayru* y la natividad de San Juan el Bautista, celebración llamada en árabe *'Ansara*. En ambas festividades intercambiaban regalos y comidas especiales con los cristianos, tal como lo ex-

---

Popular Dimensions, pp. 14-15. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", pp. 227-252. Para al-Andalus véase: Khushani, *Kitab al-Qudat bi Qurtuba*, *passim*.

[7] Para más información véase: Jaime Oliver Asín, *Historia del nombre "Madrid"*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1991, p. 139.

[8] Oliver Asín, *Historia del nombre "Madrid"*, p. 137. Así escribió: "Como ya hemos dicho, las galerías de la capital marroquí fueron construidas por encargo de 'Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin (1107-1143) a un ingeniero llamado 'Abd Allah Ibn Yunus. Ahora bien, este nombre revela que tal ingeniero procedía seguramente de una familia de conversos al Islam, desde el momento en que 'Abd Allah es muy frecuente entre los nuevos convertidos, y Yunus (Jonás), muy característico de cristianos o judíos. España, como país vecino de Marruecos y lleno de conversos al Islam, bien pudo haber sido, por tanto, la patria de 'Abd Allah. Recordemos, además, que el sultán almorávide, hijo seguramente de una española, era tan admirador de los técnicos y sabios de al-Andalus (recordemos por ejemplo a Avenzoar), que ninguna empresa supo acometer sin confiarla a los españoles. Arquitectos y obreros que llegaron de España fueron quienes le construyeron, por ejemplo, el ingenioso puente sobre el Tansift de que habla el Idrisi" (pp. 137-138).

plica Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari (m. 1631).[9] No obstante todo esto, en las fuentes árabes aparece con frecuencia la oposición de algunos miembros de los *'ulama'* contra estas prácticas.

Los *mawali* persas respondieron activamente contra las medidas de discriminación que contra ellos practicaban los árabes, por medio del movimiento de la *Shu'ubiyya* que sobrevaloró su propia cultura, ciencia, tecnología y literatura. En opinión de algunos estudiosos la *Shu'ubiyya* inclusive tuvo un sentimiento antiislámico y no sólo antiárabe. Por esta razón generó tanta oposición y resentimiento. La *Shu'ubiyya* consideró a los árabes inferiores en todos estos asuntos señalados de ciencia, tecnología y literatura.[10] Ecos de este movimiento de la *Shu'ubiyya* se dieron en al-Andalus con la obra de Ibn Gharsiyya (García) en el siglo XI.[11] Ibn Gharsiyya también señaló asuntos semejantes a los desarrollados

[9] Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, E.J. Brill, Leiden, 1855-1861 (reimpreso en Amsterdam, 1967), vol. II, p. 88, vol. II, p. 368, vol. II, p. 463. Véanse también: Abu al-Fadl 'Abd Allah Ibn Mahmud, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito número 2215 (Mixt. 1596) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 56-57. Una opinión válida acerca de las razones por las que se dieron tan estrechas relaciones entre musulmanes y cristianos, es aquella de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1946, vol. II, p. 59, donde escribió: "So el amparo de pactos y capitulaciones había quedado entre los musulmanes la mayor parte de la población cristiana, que no era posible ni conveniente exterminar, dado que en tan pequeño número habían venido los invasores". Para más detalles véase también: Rachel Arié, *España Musulmana. (Siglos VIII-XV)*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1988, *passim*.

[10] Véanse: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1967, vol. I, *passim*, en especial pp. 137-198. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960, p. 118. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 5, 22, 33, 65, 91, 97, 102-103, 135, 140, 143. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", *passim*, en especial pp. 43-45. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi*, pp. 33-34 y pp. 48-51. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 233-240 y pp. 300-301. Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, pp. 24-42. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl, passim*, en especial pp. 41-49.

[11] James T. Monroe, *The Shu'ubiyya in al-Andalus. The Risala of Ibn Garcia and five refutations*, University of California Press, Berkeley, 1970, *passim*. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *passim*. Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Islamic society", *passim*.

por los *mawali* persas y enfatizó en las virtudes de los *Asfar* sobre los árabes, lo que prueba las dimensiones y extensión de este movimiento.[12]

Las ideas de la *Shu'ubiyya*, por medio de las cuales los *mawali* en diversas partes del Imperio islámico y en diferentes momentos históricos intentaron superar su condición de discriminados, las utilizaron los 'Abbásidas con habilidad en su propaganda y en sus planes para lograr sus objetivos. Cuando observamos que los 'Abbásidas otorgaron a los *mawali*, especialmente del Khurasan, las tierras que habían confiscado a los Omeyas en Siria, tal como aparece en varias fuentes árabes, podemos interpretar que probablemente los 'Abbásidas ofrecieron propiedades a los *mawali* a cambio de su apoyo.[13] El nombramiento de Abu

[12] Monroe, *Shu'ubiyya*, pp.16 y ss. En la traducción inglesa puede leerse el siguiente importante pasaje que refleja la idea de los partidarios de la *Shu'ubiyya* de considerarse superiores a los árabes: "As for the noble ones, the Byzantine sons of the blond *al-Asfar*, the purest and most illustrious, whom the kinship of Abraham and the paternal relation to Ishmael inclined toward you, the Arabs, they generously accorded you room within Syria to the furthest limit, after what took place in the matter of the bursting of the dam" (p. 16).

[13] Véanse: Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1892, p. 324. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, p. 373. (Edición de Leiden). Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, segunda reimpresión, Leiden, 1968, p. 129, donde describe el proceso 'Abbásida de confiscación de las tierras que antes pertenecieron a los Omeyas, especialmente en la región de Balqa'. Baladhuri explica que a raíz de la conquista de Balqa', Mu'awiya y sus hijos adquirieron grandes extensiones y que después de la revolución 'Abbásida estas tierras las confiscaron los 'Abbásidas y pasaron a formar parte de las propiedades del califa al-Mahdi y de sus hijos. Así escribió: *"Thumma qubidat fi awwal al-dawla wa sarat li-ba'd walad Amir al-Mu'minin al-Mahdi"*. (p. 129). Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, reimpresión, Beirut, 1960, vol. II, pp. 438-439. También en las fuentes árabes se explica la suerte que corrieron las tierras que habían pertenecido al héroe Omeya Maslama Ibn 'Abd al-Malik. Véase: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p. 148. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 101-108. Moshe Sharon, *Black Banners from the East. The establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a revolt*, The Hebrew University, Jerusalem & E.J. Brill, Leiden, 1983, p. 23. Dominique Sourdel, "La Syrie au tempts des premieurs califes 'Abbasides (132/750-264/878)", en *Revue des études islamiques*, vol. XLVII, fasc. 2, 1980, pp. 155-175, en especial pp. 160-161. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Longman, Londres y Nueva York, 1986, p. 111. Francesco Gabrieli,

Muslim al-Khurasani como gobernador de Siria, aun cuando terminó dramáticamente –lo que se analizará más adelante–, fue un importante precedente que otorgó posiciones de poder y liderazgo a los *mawali*. Esta práctica se convirtió en una constante de la época 'Abbásida.[14] A partir de entonces los *mawali*, principalmente persas, pudieron dar su gran aporte cultural, artístico, literario y científico al Imperio islámico.

A pesar de los considerables cambios que obtuvieron los *mawali* con el triunfo 'Abbásida, la discriminación no terminó y sobre todo en el nivel popular, los árabes siguieron considerando como inferiores en su vida diaria a los otros musulmanes no árabes. Es precisamente con relación a este último punto que el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz es importante pues refleja, en cierta medida, el sentir popular por medio de mu-

---

"L'eroe Omàyyade Maslamah Ibn 'Abd al-Malik", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, vol. V, fasc. 1-2, 1950, pp. 23-39.

[14] Véase: Sourdel, "La Syrie", pp. 129-130, para más detalles del nombramiento de Abu Muslim al-Khurasani como gobernador de Siria en la época del califa 'Abbásida Ja'far al-Mansur. Para mayor información de los enfrentamientos entre Abu Ja'far al-Mansur y 'Abd Allah b. 'Ali, así como el rol de Abu Muslim véase: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, pp. 92-97. (Edición de Leiden). 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, E.J. Brill, Leiden, 1869, reimpresión, Beirut, 1965, vol. V, pp. 464-468. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 438-439. Abu al-Hasan 'Ali-b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1917, vol. VI, pp. 176-178. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp. 378-383 y p. 385. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 104-106. Patricia Crone, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 71. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An inquiry into the art of 'Abbasid apologetics*, American Oriental Society, New Haven, 1986, pp. 110-115. Sabatino Moscati, "Studi su Abu Muslim. III-La fine di Abu Muslim", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, vol. V, fasc. 1-2, 1950, pp. 89-105, en especial pp. 95-96. Faruq 'Omar, *Al-'Abbasiyun al-Awwa'il*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p. 49. Faruq 'Omar, *Al-Khilafa al-'Abbasiyya fi 'Asr al-Fawda al-'Askariyya*, Baghdad, 1977, p. 16. Richard Frye, "The role of Abu Muslim in the 'Abbasid Revolution", en *Muslim World*, vol. XXXVII, núm. 1, 1947, pp. 28-38. Richard Frye, "The 'Abbasid conspiracy and modern revolutionary theory", en *Indo-Iranica*, vol. V, núm. 3, 1952, pp. 9-14. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", *passim*, en especial pp. 230-236.

chos de sus personajes árabes que discriminaban y consideraban como inferiores a los *mawali*.[15] Algunos pasajes jocosos del *Kitab al-Bukhala'* enfatizan en el hecho de que los del Khurasan, es decir, los persas –o en otras palabras los *mawali*– son avaros, lo que contrasta con la generosidad y magnanimidad de los árabes. Oigamos textualmente algunos de estos pasajes que son elocuentes por sí mismos, aunque bien podrían interpretarse de muchas formas. Las intenciones del autor basrí también pueden parecernos evidentes: hacer reír a sus lectores con sus críticas mordaces hacia los *mawali*. Así escribió:

> Antaño escuchamos de nuestros maestros una muy peregrina anécdota a propósito de las gentes de Merv:
>
> Un mervazí no paraba de viajar, tanto por hacer la peregrinación como por su comercio, y solía alojarse en casa de un iraquí que le honraba y atendía a todas sus necesidades. El de Merv acostumbraba a decir: "Ojalá pueda verte en mi tierra para corresponder a tus ya viejas bondades y a cuanta hospitalidad me dispensas en cada viaje, porque aquí –Dios mediante– eres más rico que yo".

[15] Para más información respecto de las opiniones de al-Jahiz sobre el enfrentamiento entre los 'Abbásidas y los Omeyas, véanse: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-'Uthmaniyya*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Kutub al-'Arabi, El Cairo, 1374/1955. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Fi Mu'awiya wa al-Umawiyin*, editado por 'I.A. al-Husayni, El Cairo, 1364/1946. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd Shams*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, "Risala fi al-Nabita", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1364/1964-1965. Traducción al francés por Charles Pellat, "Un document important pour l'histoire religieuse de l'Islam". "La Nabita de Djahiz", en AIEO, vol. X, Argel, 1952. Véanse también: Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz, passim*, en especial pp. 34 ss. Abu al-'Abbas Ahmad b. 'Ali al-Maqrizi, *Kitab al-Niza' wa al-Takhasum fima bayna Bani Umayya wa Bani Hashim*, editado por Von Geerhardus, E.J. Brill, Leiden, 1888. *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, traducción al inglés por Clifford E. Bosworth, Manchester, 1980. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, passim*, en especial pp. 185-187; pp. 233-240; pp. 288-293 y pp. 300-301. Para más información sobre las *mawali* véase: Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 20-30; pp. 52-67; pp. 81-84; pp. 91-105; pp. 107-113 y pp. 135-143.

Mucho después, se presentó al iraquí la necesidad de viajar por aquellas tierras. Y las molestias del viaje o la tristeza de alejarse de los suyos le fueron más llevaderas por saber que allá encontraría al mervazí. En llegando se fue a él con las ropas del camino, el turbante, el bonete..., su indumentaria toda, para desensillar en su casa, como suele hacer la gente con sus amigos íntimos y quienes son de confianza. Lo encontró sentado entre sus amistades e inclinándose sobre él, le abrazó. Al sentir que el otro no le reconocía ni preguntaba nada, como si jamás lo hubiera visto, se dijo en su fuero interno: "Posiblemente no me reconoce por el velo". Así pues, se lo quitó y recomenzó sus preguntas, recibiendo la misma fría respuesta. "Quizá es por causa del turbante", pensó desciñéndolo, mientras se daba a conocer y repetía demandas con un resultado todavía peor. "Tal vez sea por el bonete..." Y como el de Merv entendiera que ya no le quedaba pretexto al que asirse para seguir haciéndose el ignorante o el olvidadizo, exclamó: "Aunque te sacaras la piel no te reconocería."[16]

Otro jocoso pasaje también referente a los pobladores del Khurasan, dice textualmente:

Se dice que cuando [los del Khurasan] viajan, aunque sea en armonía y buena amistad, se asocian para pagar a escote la carne que comerán; y una vez comprada la reparten antes de cocinarla. Así, cada uno al recibir su quiñón, le pasa una hoja de palma o un bramante antes de echarlo en el vinagre y especias del puchero. Una vez guisado, cada uno tira de su propio cordelillo que distingue por alguna señal; en seguida, se distribuyen el caldo para, a continuación roer del hilo hasta la última hebra de carne dejándolo mondo de cualquier adherencia. Después recogen todos los cabos y, al volver a escotar, tornan a usarlos porque están pringados y mantecosos. El hecho de que compren juntos no es debido a que les guste asociarse en nada, sino a que la cantidad de cada cual no alcanza para ser cocida por aparte y porque de este modo alivian los gastos de leña, vinagre, ajos y aliños, al tiempo que es más fácil servirse de una sola olla para todos. Además, prefieren preparar el *sikbaj* por durar muchos días sin echarse a perder.[17]

[16] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 93-94 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafín Fanjul.

[17] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 94 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafín Fanjul. Es importante aclarar que el *sikbaj* es el nombre persa de un caldo hecho con carne y vinagre.

He aquí otra historia igualmente irónica que muestra el sarcasmo de al-Jahiz y su crítica a la avaricia de los *mawali*:

> Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam me refirió algo de este aire:
>
> En cierta ocasión pedí a un vecino mío, que era del Khurasan: "Préstame vuestra sartén porque la necesito". A esto me dijo: "Teníamos una, pero nos la robaron". Así hube de emprestarla de otro vecino. El khurasaní apenas oyó el chisporroteo del *tabahaj*, corrió a reprocharme, como si estuviera indignado: "En el mundo no hay otro tan raro como tú; si hubieras dicho que era para carne o manteca, me habrías visto correr a dejártela, pero temí que la quisieras para habas y sucede que el hierro de la sartén se tuesta si se fríe en ella algo sin grasa, pero ¿cómo no te la voy a prestar para el *tabahaj* si regresa más grasienta que si quedara en casa?"
>
> Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam añade algo: Un vecino nos invitó a comer dátiles y manteca derretida y clarificada: nos sentábamos en torno a una mesilla en la que no había otra cosa que lo referido y con nosotros se hallaba el khurasani antes mencionado que, ante mis ojos, hacía gotear la manteca sobre el ataifor, hasta ponerse pesado repitiendo la maniobra, por lo que hube de inquirir a uno que se sentaba a mi vera:
>
> –¿Qué le pasa a Fulano, que está estropeando la manteca de todos, importuna a los comensales y se sirve más de lo que es de razón?
>
> –¿No sabes por qué? –me respondió.
>
> –No, por Dios.
>
> El ataifor es suyo y pretende ponerlo chorreando grasa para rasparlo luego [y guisar]. Además repudió a su mujer –madre de sus hijos– porque la vio lavando con agua caliente otra mesilla en vez de limitarse a enjuagarla.[18]

Al separar la realidad de lo que es meramente creación literaria o ficción en estos pasajes, es factible interpretar la funcionalidad de la obra de al-Jahiz y traer a la realidad histórica lo que el *Kitab al-Bukhala'* nos enseña del acontecer diario, de las opiniones populares, de las rivalidades interétnicas. Es decir, nos permite mostrar y a la vez reflexionar sobre algunos asuntos fundamentales de la sociedad del tiempo del autor basrí.

[18] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 94-95 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafín Fanjul. El *tabahaj* es el nombre de un platillo que se prepara a base de huevos, cebolla y carne.

2. Las tribus árabes

El *Kitab al-Bukhala'* es también una importante fuente para el estudio de las rivalidades de las tribus árabes: la Confederación de tribus del Norte (Qays, Qays 'Aylan, Mudar) y la Confederación de las tribus del Sur (Qahtan, Yemenitas, Kalb). De acuerdo con la tradición árabe, las tribus árabes formaron dos grandes grupos o confederaciones de tribus; las del norte y las del sur, rivales y enemigas. La historia de los árabes antes del Islam se caracterizó por esas rivalidades generadas a raíz de los conflictos por agua, tierras, control de las rutas comerciales, riquezas, etc. Esas rivalidades significaron guerra, enemistad, venganza y muerte. También se generaron sentimientos de discriminación y marginación mutuas. Ambas confederaciones de tribus se consideraron superiores a sus rivales.[19]

Las disputas por tierra, economía y política entre ambas confederaciones de tribus se han interpretado de varias formas; desde simples luchas por poder y riquezas hasta rivalidades racistas y el enfrentamiento de dos formas de vida diferentes: la sedentaria (las confederaciones del sur) y la nómada (principalmente entre las tribus del norte).[20]

[19] Los odios entre las dos confederaciones de tribus, las del norte (Mudar) y las del sur (Qahtan, Yemenitas) llegó a tales dimensiones que ambas confederaciones buscaron razones para discriminar a sus enemigos y para demostrar que eran superiores a los otros. Así por ejemplo, los Qays con frecuencia afirmaban que la época de la *Jahiliyya* estaba asociada a los Qahtan, mientras que el Islam se asociaba a los Mudar. Para este asunto véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 145. Las tribus del norte también afirmaban con gran orgullo que entre ellos había surgido el Profeta para dar a conocer la revelación contenida en el Qur'an, y que el califa esperado surgiría de entre su grupo, con lo cual aseguraban su superioridad sobre las tribus del sur. Véase también: Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, El Cairo, 1948, vol. III, p. 330, citado por Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 145. Por otro lado los Qahtan argumentaban ser los descendientes directos de Isma'il, "Padre de todos los árabes", tal como aparece en las fuentes árabes, por ejemplo: 'Abd al-Malik Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah. The life of Muhammad*, traducción al inglés de A. Guillaume, Londres, 1955, p. 691. Sobre la importancia de la lengua árabe en el Qur'an véase: Muhammad Husayn 'Ali al-Saghir, *Ta'rikh al-Qur'an*, Beirut, 1983, p. 105. Véase también: Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 230-233.

[20] Para más detalles se recomiendan las siguientes obras: A. Fischer, "Kays 'Aylan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E.J. Brill, Leyden, vol. II, 1927, pp. 652-657. A. Fischer,

El equilibrio entre las tribus lo proporcionaba una ley del desierto: la venganza y el precio de la sangre. Si alguien de una tribu dañaba o daba muerte a un miembro de otra tribu, era entonces responsabilidad de toda la tribu agredida vengar la muerte o daños causados; o bien, percibir el precio de la sangre. La práctica de la venganza servía, con ciertos límites, para mantener ese equilibrio. Sin embargo, los enfrentamientos armados entre ambas confederaciones fueron frecuentes y de ellos existen innumerables referencias en la tradición y en la literatura árabes.

La conversión al Islam de las tribus árabes tanto del norte como del sur,[21] así como la expansión del Islam (*Intishar al-Islam*) no pusieron fin

---

"Kahtan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E. J. Brill, Leyden, vol. II, 1927, pp. 628-630. Wellhausen, *Arab Kingdom, passim*. Philip Hitti, *History of the Arabs*, Nueva York, 1951, *passim*, especialmente, pp. 81-83. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, p. 1895, pp. 1924-1925, pp. 1934-1935, pp. 1970-1971, pp. 1986-1987, y p. 1996. (Edición de Leiden). Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, vol. III, p. 530. Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, vol. III, p. 345. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal, passim*, especialmente pp. 16-17. Véase también Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Farisi al-Istakhri, *Kitab Masalik al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1927, *passim*, en especial p. 14, para un detallado estudio de los asentamientos de los Ghassan, los Asad y los Yemenitas en *al-Jazira al-'Arabiyya*. También: Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, El Cairo, 1969, *passim*, especialmente pp. 626-637. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 11-23. Kennedy, *Prophet*, pp. 86-87. Sharon, *Black Banners*, p. 15. Para un estudio detallado de las luchas entre los Yemenitas y los Mudar, así como los lazos de solidaridad tribal (*'asabiyya*) véase: Thuraya Hafiz 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum al-Siyasi fi 'Asr al-'Abbasi al-Awwal*, al-Matba'a al-'Arabiyya, Jidda, 1982, pp. 20-28. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, passim*, en especial pp. 230-233. Para otras regiones del *Dar al-Islam* véanse: Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Espasa Calpe, S.A., Madrid, 1950, vol. IV, *passim*, en especial pp. 16-21. Reinhart Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*, Emecé, Buenos Aires, 1946, *passim*, en especial vol. I, pp. 349-350. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", *passim*, en especial pp. 45-52.

[21] Para la conversión de las tribus árabes al Islam véanse: Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah, passim*, especialmente pp. 3-107, pp. 450-451, p. 620, pp. 641-642. Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, p. 86, p. 169. Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, vol. III, p. 421. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 621. Para mayores detalles sobre la conversión de las tribus árabes al Islam véanse: 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, pp. 21 y ss. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 12-13.

a la existencia de estas rivalidades. Adonde se dirigieron y dondequiera que se asentaron las tribus árabes, allí continuaron sus disputas, odios y enemistades. La primera expansión del Islam en la época de los Rashidun, en especial con 'Umar (634-644), se dirigió principalmente hacia el norte y el este de la Península Arábiga: En el 636 con la Batalla de Yarmuk se logró la conquista de Siria y Palestina. Jerusalén se rindió en el 637 cuando el patriarca bizantino entregó las llaves de la ciudad al califa 'Umar. Esta ciudad era uno de los extremos del *Isra'* del Profeta, el viaje nocturno de Muhammad de Meca a Jerusalén y de ahí a los siete cielos.[22] En el 637 con la Batalla de Qadisiyya se conquistó Iraq.[23] En el 640 se

[22] Para más información sobre el *Isra'* y el *Mi'raj* del Profeta, véanse: Al-Imam Ibn 'Abbas, *Kitab al-Isra' wa al-Mi'raj, El Libro del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta*, estudio introductorio y traducción al castellano por Fernando Cisneros, El Colegio de México, México, 1998, *passim*. 'Abd al-Hamid al-Sa'ih, *Ahammiyatu al-Quds fi al-Islam*, Wizaratu al-Awqaf wa al-Shu'un wa al-Muqaddasat al-Islamiyya, 'Amman, 1979, *passim*, en especial pp. 5-9. Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunna*, Dar al-Kitab al-'Arabi Beirut, 1969, pp. 762 y ss. Emile Dermenghem, *Mahoma y la Tradición Islámica*, Aguilar, Madrid, 1963, pp. 131-133. Mu'in Ahmad Mahmud, *Ta'rikh Madinat al-Quds*, s.l.e., 1979, *passim*, en especial pp. 54-61. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial pp. 123-133. Roberto Marín Guzmán, "La importancia de Jerusalén para el Islam", en *Crónica*, núm. 1, 1983, pp. 72-78.

[23] En relación con la batalla de Yarmuk y la conquista de Siria y Palestina recomendamos: Abu al-Hasan 'Ali Ibn Abi Bakr al-Harawi, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito núm. 2405 (Mixt 946,2) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, *passim*, en especial pp. 40 y ss. Respecto de la batalla de Qadisiyya y la conquista de Iraq al Imperio Sasánida de los persas véanse las siguientes fuentes: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, vol. IV, p. 72. (Edición egipcia). Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp. 255-262. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 119-127. Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Dar wa Maktaba al-Hilal, Beirut, 1981, pp. 266-269. Para más detalles sobre el héroe musulmán de esta batalla, al-Asat Ibn Qays, también famoso por su participación en la guerra de la Ridda, véanse: Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr, Beirut, 1972, vol. IV, p. 233. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 142-147. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 182-183. Para más información en las fuentes secundarias recomendamos: Brockelmann, *History*, p. 54. Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, Ulrico Hoepli Editore -Libraio Della Real Casa, Milano, 1905-1926, vol. II (2), pp. 831-861. Francesco Gabrieli, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 118-122. Roberto Marín Guzmán, "Las causas de la expansión islámica y los funda-

dio la conquista de la totalidad del Imperio sasánida. Yezdegerd III, el último emperador sasánida, murió en el 651 en el Khurasan. La conquista de Egipto en el 639 marcó el inicio de la expansión hacia el oeste.

En un trabajo anterior hemos probado que la expansión hacia el este estuvo principalmente en manos de las tribus del norte, lo que permitió un mayor dominio y asentamiento de los árabes de las confederaciones de Mudar en el oriente, principalmente en Iraq y en el Khurasan. En estas regiones el proceso de expansión no favoreció a los árabes del Yemen.[24] Como las tribus del sur vieron bloqueada su expansión y ruta hacia el este, se volcaron entonces hacia el oeste, constituyendo el mayor porcentaje de los árabes que conquistaron territorios y se asentaron en esas zonas del Imperio islámico. Un estudio minucioso de las crónicas y tratados de historia de los árabes prueban que la mayoría de los líderes militares y de los puestos gubernamentales en al-Maghrib y en al-Andalus estaban en manos de las tribus del sur.[25]

---

mentos del Imperio Musulmán", en *Revista Estudios*, núm. 5, 1984, pp. 29-67. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp. 144 y ss. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 13 y ss.

[24] Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, passim*, en especial pp. 230-233. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi*, pp. 48-51. Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, pp. 24-42. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl*, pp. 41-49. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 13-17. Para más información sobre este proceso véanse: Lévi-Provençal, *España Musulmana, passim*, en especial pp. 3-6. Dozy, *Historia, passim*, en especial vol. I, pp. 190-192 y vol. I, pp. 340-342. Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1979, *passim*. Muhammad Fajri al-Wasif, "La inmigración de árabes yemeníes a al-Andalus desde la conquista islámica (92/711) hasta fines del siglo (II/VIII)", en *Anaquel de Estudios Árabes*, núm. 1, 1990, pp. 203-219.

[25] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib, passim. Muhammadan Dynasties in Spain*, traducción al inglés por Pascual de Gayangos, Nueva York, 1964, vol. II, p. 24. Debido a que la traducción al inglés de esta obra es un poco inexacta en ciertos pasajes, es siempre recomendable la consulta del original árabe. Aquí citamos de la traducción solamente aquellos pasajes confiables y precisos en su versión inglesa. Véase también: Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, E.J. Brill, Leiden, 1920, *passim*. También el anónimo *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, E.J. Brill, Leiden,

Debemos señalar que no fue exclusivo de cada confederación de tribus la expansión hacia el oriente o hacia el occidente. Si tal hubiera sido el proceso, no hubieran continuado los conflictos. Hacia ambas direcciones se encaminaron miembros de las dos confederaciones de las tribus árabes. Recordemos que en ciertas ocasiones algunos califas Omeyas apoyaron a los Yemenitas por tener parentesco con ellos. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari señala que Mu'awiya, por ejemplo, otorgó tierras y ordenó el traslado de 50 000 familias de la tribu sureña Azd hacia el Khurasan. Estas familias se asentaron especialmente en Merv (Marw) y sus alrededores.[26] Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri (m. 892) asevera que en el proceso de expansión de las tribus árabes, los Qahtan demandaron igualdad en el trato y oportunidades para

---

1869, vol. III, pp. 3 y ss. Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito núm. 2406 (Mixt 825), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 43-44, en donde afirma, después de describir las ciudades del Yemen, que las tribus Qahtan del Yemen se expandieron principalmente hacia el oeste. Para más detalles acerca de la expansión hacia el oeste véanse pp. 135 y ss. Asimismo recomendamos: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 39-60. Mustafa Abu Dayf Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya*, Dar al-Nashr al-Maghribiyya, Casablanca, 1983, *passim*, en especial p. 7 y pp. 29-91. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 13-17. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", *passim*, en especial pp. 39-51.

[26] Véase en especial: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, vol. II, p. 161 (Edición egipcia). También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 24-25. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", *passim*, en especial pp. 230-236. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 248-249. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 21-38. Los Azd fueron una de las más importantes tribus árabes que a su vez se subdividieron en 27 tribus a las que usualmente se les denomina en las fuentes arábigas como Qahtan. Para más información véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 22. Para más detalles con relación a estas 27 subdivisiones véase: Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, vol. III, pp. 330 y ss. Para más información sobre las áreas que los Azd ocuparon en los alrededores de Meca y las partes norteñas de al-Hijaz, así como su posterior movimiento hacia al-Sham, véase: 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, vol. II, pp. 524-528. En relación con al-Khurasan como una zona fronteriza del *Dar al-Islam*, véase: Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, p. 32 y pp. 38-43 para una clara descripción de al-Khurasan como una zona fronteriza con las tierras de los turcos (*Ard al-Turk*).

lograr nuevas conquistas.[27] Su afirmación de que había más árabes en Iraq que en Siria nos revela también la extensión de esta expansión hacia el norte y el este desde *al-Jazira al-'Arabiyya*.[28]

Las rivalidades entre las tribus árabes en Iraq se manifiesta también con claridad en el renombrado acontecimiento de que el califa 'Abd al-Malik bn. Marwan (685-705) donó (*sadaqa*) la ciudad de Kufa al gobernador de Iraq al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, famoso por su tiranía –aunque de hecho fue un brillante líder administrativo– con el propósito de que controlara esa fortaleza y pusiera estricto fin a los enfrentamientos tribales. Este severo control de la fortaleza de Kufa tenía también como objetivo lograr la intimidación de las tribus de Basra, para que no osaran rebelarse contra el dominio Omeya. Al-Baladhuri al respecto citó las palabras del califa 'Abd al-Malik cuando escribió a al-Hajjaj: "*Ya Hajjaj qad a'taituka al-Kufa sadaqa fa-ta'ha wata't yatada'al minha ahl al-Basra.*" (Oh Hajjaj te doy al-Kufa como regalo, pero contrólala con tal firmeza que sirva de intimidación a la gente de al-Basra [que la gente de al-Basra tema rebelarse contra ti]).[29]

[27] Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, vol. XI, p. 282. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 13. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", *passim*, en especial pp. 230-236. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 142.

[28] Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, Hebrew University Press, Jerusalén, 1936, vol. V, p. 167. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 15. Ihsan Sidqi al-'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Dar al-Thaqafa, Beirut, 1981, p. 168. Este autor comprueba en su obra que Iraq fue la zona que concentró mayor número de habitantes árabes, en especial en las ciudades-fortaleza de Basra y Kufa. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Dar al-Andalus, Beirut, 1963, p. 129. Este investigador aseveró que la provincia de Iraq era la más rebelde (*mutamarrid*) de todas las zonas del *Dar al-Islam*. Para más detalles sobre las ciudades de Basra y Kufa véase: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 563-565.

[29] Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. VI (manuscrito), citado por Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 138. Veáse también: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 357, donde se explica el nombramiento de al-Hajjaj Ibn Yusuf como gobernador de Iraq, y para más información en la misma fuente, pp. 396-397. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 27. En relación con las ciudades fortaleza de Basra y Kufa recomendamos: Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito núm. 2406 (Mixt 825) en Österreichischen Nationalbi-

Las fuentes árabes están llenas de episodios que muestran la rivalidad, que llegó a extremos de odio, de las tribus árabes en diversas zonas conquistadas por los musulmanes: en Iraq y en el Khurasan en el este, y en al-Andalus en el oeste. La enemistad de Rabi'a, tribu del grupo Qays, contra las Azd y Kalb de la confederación Qahtan, es famosa en el Khurasan. De estas rivalidades dan excelente cuenta los historiadores al-Tabari, al-Mas'udi, al-Ya'qubi y al-Dinawari, así como la famosa obra anónima *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, para diversos periodos, siendo uno de los más importantes la época de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi.[30] Sin embargo, en muchas oportunidades las rivalidades entre dos tribus de una misma confederación fueron tan profundas que inclusive llevó a que una de ellas se aliara con tribus de la confederación enemiga para luchar contra los rivales de su misma confederación. Así por ejemplo los Rabi'a se aliaron con los Azd para luchar contra sus enemigos los Tamim, a pesar de la tradicional enemistad de los Rabi'a contra todos los miembros de Qahtan.[31]

---

bliothek, Viena, pp. 31 y ss. También: Harawi, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito núm. 2405 (Mixt 946,2), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, *passim*, en especial p. 57. Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito núm. 2407 (Mixt 1228), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, *passim*, en especial pp. 118 y ss.

[30] *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Duri y 'Abd al-Jabbar al-Muttalibi, Dar al-Tali'a li'l-Tiba'a wa al-Nashr, Beirut, 1971, *passim*, en especial pp. 202-204. Véanse también: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, pp. 25-26. (Edición de Leiden). Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 333 y p. 359. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, p. 312 y pp. 342-343. *Al-'Uyun al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, vol. III, pp. 183 y ss. De las fuentes secundarias recomendamos: Sharon, *Black Banners*, p. 158. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, p. 49. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 90-96. Lassner, *Islamic Revolution*, pp. 62-71. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut Français de Damas, Damasco, 1977, *passim*, es especial pp. 149-150. Crone, *Slaves on Horses*, p. 65. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", *passim*.

[31] Para más detalles véanse: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. IV, p. 159 (Edición de El Cairo). Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 277-280. Crone, *Slaves on Horses*, p. 43. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial p. 29.

Todas estas rivalidades entre las diferentes tribus y confederaciones de tribus fueron ampliamente utilizadas y aprovechadas por los 'Abbásidas en su revolución. Es oportuno recordar que la mayoría de las fuentes árabes señala que los 'Abbásidas apelaron en su propaganda secreta a las tribus del sur para que apoyaran sus planes de lucha contra los Omeyas.[32] Tanto al-Tabari como el anónimo *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya* dejan entrever estos asuntos como parte fundamental de la extraordinaria propaganda 'Abbásida. Los Banu Hashim finalmente lograron derrotar a los Banu Umayya con el apoyo de los Qahtan, los *mawali* y los shi'itas.[33]

[32] Entre las principales fuentes árabes que señalan que los 'Abbásidas apelaron a las tribus del sur en su lucha contra los Omeyas se encuentran el anónimo *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya*, pp. 202-204. También el otro anónimo: *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, vol. III, pp. 183-184. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 333. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 312 y ss. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, El Cairo, 1976, vol. VII, p. 49, en que asegura que la misión de los 'Abbásidas era acercarse a los Yemenitas y contar con su apoyo en la revuelta contra los Omeyas, pero debían de ser considerados con los Mudar, para que en algún momento lograran ganar también su apoyo en la lucha contra los Omeyas. Tabari preserva en su obra varias tradiciones en las que se señala que la misión de los emisarios 'Abbásidas en Iraq y el Khurasan era acercarse y atraer a los Qahtan a la causa 'Abbásida, pero al mismo tiempo debían de ser considerados con los Mudar. Una de esas tradiciones preservadas por al-Tabari, dice: *ud' al-nas ilaina wa anzil fi al-Yaman wa altif bi-Mudar* (vol. VII, p. 49). Véanse también: 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, p. 50. Cahen, *Les peuples musulmans*, p. 137. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, passim*, en especial pp. 230-233. Matlub, *Al-Balagha 'inda al-Jahiz, passim*, en especial pp. 5-58. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 94.

[33] Para más detalles recomendamos: Wellhausen, *The Arab Kingdom, passim*, en especial pp. 488-491 y p. 532. M.A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, *passim*, en especial pp. 138-168. Brockelmann, *History*, pp. 102-106. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, pp. 106-112. Kennedy, *Prophet*, p. 115, y también pp. 127-128. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 96-101. 'Omar, *Al-'Abbasiyun al-Awwa'il*, pp. 42-44. Daniel, *The Political and Social History*, pp. 78-80. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 189-191. Véanse también las fuentes árabes: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1965-1970 (Edición de Leiden). Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. V, pp. 347-348, pp. 356-363, pp. 366-370 y pp. 408-417 (Edición de Leiden). Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p. 378. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 366-369. 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l.e., 1967, vol. II, pp. 116-117. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. III, pp. 145-155.

También en el occidente del *Dar al-Islam* se vivieron las rivalidades y odios enconados entre las dos confederaciones de tribus como las describe el anónimo *Akhbar Majmu'a*, Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi (m. 977) en su *Ta'rikh Iftitah al-Andalus* y más tardíamente Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari (m. 1631) en su *Kitab Nafh al-Tib*.[34] Recordemos que en el año 740 el califa Hisham envió ejércitos sirios al norte de África para sofocar la revuelta bereber que también había estallado en la Península Ibérica. Fueron estos sirios (tribus del norte) los que desplazaron posteriormente a los Yemenitas que entonces gobernaban al-Andalus. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi (m. 1312-1313) relata que Balj, el líder de los ejércitos sirios contra los Qahtan en al-Andalus, mató a 'Abd al-Malik, entonces el emir yemenita de al-Andalus.[35] Estas rivalidades continuaron mientras permanecieron en la Península, y en el año 756 las utilizó para su propio beneficio 'Abd al-Rahman I (*al-Dakhil*), para obtener el apoyo de las tribus Qahtan en contra de los Mudar, logrando instaurar de esta manera en la Península Ibérica un emirato Omeya independiente de los 'Abbásidas.[36]

[34] Véanse: *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción castellana de Emilio Lafuente y Alcántara, Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867, *passim*. Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducción castellana de Julián Ribera, Tipografía de la Revista de Archivos, Madrid, 1926, *passim*. Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. II, p. 24. También, Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 13-17. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", *passim*. Marín Guzmán, "Unity and variety", *passim*. Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana. Instituciones y vida social e intelectual*, en Ramón Ménendez Pidal, *Historia de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1957, vol. V, pp. 118-126.

[35] Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Kitab al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Dar al-Thaqafa, Beirut, s.f.e., vol. II, p. 32. Ibn 'Idhari describe la batalla entre Balj y 'Abd al-Malik y el triunfo del primero sobre el segundo. Una vez que Balj mató a 'Abd al-Malik, crucificó el cadáver de su enemigo personal y tribal. Para mostrar aún más su odio y desprecio hacia su vencido, colocó al lado derecho del cadáver un cerdo y a la izquierda un perro, para escarmiento de todos los Qahtan. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", *passim*, en especial pp. 40-51.

[36] Véanse las siguientes fuentes: Abu Marwan 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Ma'ahad al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, Madrid, 1971, p. 55. Muhammad Ibn Abi al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abi Dinar),

Las referencias a las diferentes tribus árabes en el *Kitab al-Bukhala'* son numerosas,[37] y muestran algunas de las intenciones del autor: enseñar, difundir sus ideas y conocimientos y también posiblemente criticar a sus enemigos tribales o a aquellas tribus árabes que en su opinión habían estado en contacto con los persas. Estas abundantes referencias son útiles para iniciar la reconstrucción de la realidad histórica y mostrar algunos asuntos fundamentales de la historia social. Al-Jahiz señala las relaciones entre los Tamim, una de las tribus del norte y los al-Muhallab, una familia perteneciente a la Confederación de tribus del Sur.

Es oportuno recordar que los al-Muhallab inclusive habían ocupado la importante posición de gobernadores de Iraq y el Khurasan, siendo al-Muhallab Ibn Abi Sufra uno de los más importantes líderes de esa familia y uno de los primeros miembros de una tribu sureña en ocupar un puesto administrativo en al-Mashriq en tiempos de los Omeyas. Yazid Ibn al-Muhallab se destacó también y llegó a ser gobernador de Iraq y el Khurasan. Por algunos problemas de mala administración de los fondos estatales, y quizá por robo del erario público, el califa 'Umar II (717-720) lo destituyó de su puesto. Luego de perder su posición inició una revuelta contra los Omeyas, en tiempos de Yazid II, que describen las fuentes árabes. El hecho de si se adjudicó el título de califa o si fue una

---

Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis, Túnez, 1286 H., p. 44 y p. 98. También: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", *passim*.

[37] Para más información véanse las siguientes obras: Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl, passim*, en especial pp. 41-49 y pp. 117 y ss. Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, pp. 24-42, para información concreta sobre las tribus árabes y la sociedad en la época de al-Jahiz. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz, passim*, en especial pp. 33-34; pp. 43-45 y pp. 48-51. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, pp. 230-233; pp. 234-240. Hufi, *Al-Jahiz, passim*. Malti-Douglas, *Structures of Avarice, passim*. Laqqani, *Alfaz al-Haya al-Ijtima'iya fi Kitabat al-Jahiz, passim*. Sobre las tribus árabes véanse: Pellat, *Le milieu basrien, passim*. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 11-52. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan", *passim*, en especial pp. 227-252. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya, passim*, en especial pp. 36-37 y pp. 163 y ss. Esta última obra es fundamental para el estudio de la distribución de las tribus árabes por el al-Mashriq del *Dar al-Islam*, así como sus rivalidades y enfrentamientos políticos y militares. También: Morony, *Iraq after the Muslim Conquest, passim*.

mera invención todavía está en debate. Lo importante de esta revuelta es que desafió al gobierno Omeya y puede interpretarse como un acontecimiento sintomático de las luchas tribales de los Qahtan contra la familia Omeya que pertenecía a la confederación de las tribus de Mudar.[38]

En el *Kitab al-Bukhala'* existen algunas referencias a estos personajes de la familia al-Muhallab, en especial de al-Muhallab Ibn Abi Sufra, de quien al-Jahiz señala lo que la gente común opinaba de él. Al-Jahiz también narra, por medio de sus personajes, las rivalidades entre las distintas tribus y familias. El autor del *Kitab al-Bukhala'* explica en boca de uno de los protagonistas que la difamación de los enemigos tribales era común, tal como ocurre en el caso concreto de los Tamim y los al-Muhallab. Así escribió:

[38] Para más detalles sobre al-Muhallab Ibn Abi Sufra véase: S.M. Yusuf, *Studies in Islamic History and Culture*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1970, pp. 79-130. Las fuentes árabes contienen valiosa información sobre esta revuelta de Yazid Ibn al-Muhallab en Iraq. Recomendamos las siguientes obras: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1360 y ss. (Edición de Leiden). Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. VI, pp. 278-309. Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. V, *passim*. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. V, pp. 454-455. Ibn Qutayba, *'Uyun al-Akhbar*, editado por Carl Brockelmann, Emil Felber, Berlín, 1900-1908, vol. II, p. 22 y pp. 29-30. Entre las obras secundarias véanse: Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", pp. 231-236. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 30-33. Shaban, *The 'Abbasid Revolution, passim*, en especial pp. 93-96. Kennedy, *Prophet*, p. 105. Francesco Gabrieli, "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XIV, Serie Sesta, fasc. 3-4, 1938, pp. 199-236, en especial pp. 213-215 para un detallado estudio de las discusiones en torno a la autoproclamación de Yazid Ibn al-Muhallab como califa. Recordemos que según Ibn Khallikan, Ibn al-Muhallab se declaró califa. Ibn Khallikan explica este asunto con estas palabras: *Rama al-Khilafa li-Nafsihi*. Asimismo es importante tener presente que según al-Baladhuri, Yazid Ibn al-Muhallab repudió al califa Yazid II, anatematizaba a los Omeyas, llamaba al reconocimiento de la legitimidad de la alianza 'alíes -'abbásidas y declaraba depuesto al califa Yazid Ibn 'Abd al-Malik. Shaban, en su *The 'Abbasid Revolution* (p. 94) señala que no hay evidencia de que Yazid Ibn al-Muhallab tratara de suplantar a los Omeyas, y que más bien en algunas fuentes se asegura que nunca suprimió su lealtad al califa Yazid II. Sin embargo, estas opiniones deben leerse con gran cautela, debido a que Gabrieli ha demostrado lo contrario basado en un mayor número de fuentes y tradiciones árabes. Aquí también se han citado algunas fuentes que muestran que Yazid Ibn al-Muhallab se proclamó califa.

"Sé que soy menos [contemporizador] que Mu'awiya o que al-Muhallab b. Abi Sufra y ellos, por contra, son más veloces para hincarme el diente [difamándome]."[39]

Las opiniones expresadas por los diversos personajes del *Kitab al-Bukhala'* muestran el sentir popular, ya que toda la gente vive a nivel diario las disputas tribales. En la mayoría de los casos no se cuestionan las causas que han provocado los enfrentamientos. Cada quien se asocia a una determinada tribu y conoce las rivalidades, sabe de la existencia de sus enemigos y los odios tradicionales entre las distintas tribus. Así por ejemplo, hay numerosas referencias a las tribus Banu Mughira, a los Ghatafan y a los Banu Tamim y sus disputas y odios.[40] En relación con los Banu Mughira al-Jahiz cita por medio de uno de sus personajes la siguiente tradición:

> 'Amru b. Ma'dikarib se alojó en casa de uno de los Banu Mughira –los más generosos de los Quraysh–, quien le presentó cuanto tenía, que era de sobra; sin embargo, el huésped comentó a 'Umar b. al-Khattab, sobrino materno de los anfitriones: "¡Qué avaros son los Banu Mughira, Príncipe de los Creyentes"! "¿Cómo es eso?", replicó el aludido. "Me alojé en su casa y no me ofrecieron más que un racimo de dátiles, mantequilla licuada y queso." "Basta para hartarse", concluyó el califa.[41]

Al-Jahiz presenta incontables referencias de las rivalidades tribales que se pueden interpretar como económicas y políticas y muestran también los odios tribales, así como de muchas otras enemistades entre diferentes grupos religiosos, como por ejemplo, cuando uno de sus personajes asegura lo siguiente:

[39] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 135. Hemos modificado ligeramente la versión de Serafín Fanjul.

[40] En relación con los Banu Mughira véase al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 137. Respecto de los Ghatafan, p. 141 y p. 151 y para los Banu Tamim, p. 112 y pp. 211 y ss. Para los Asad y Kinda p. 151.

[41] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 137 de la traducción castellana.

> Tus exigencias vienen con el mismo odio que tienen los mu'tazilitas hacia los shi'itas, con el resentimiento existente entre los de Kufa y los de Basra, con la misma hostilidad que hay entre las tribus de Asad y Kinda y con los [malos sentimientos] presentes en el corazón del arrendatario al no poder tragar al dueño.[42]

Con la carta que envía Abu al-'As Ibn 'Abd al-Wahhab Ibn 'Abd al-Majid al-Thaqafi a al-Thaqafi, tal como aparece en el *Kitab al-Bukhala'*, podemos resumir estos planteamientos de las disputas tribales de las confederaciones Qahtan y Mudar, así como lo referente a la separación y la discriminación que practicaban los árabes hacia los *mawali* persas. Este personaje de al-Jahiz dice las siguientes palabras:

> Muy por el contrario la tribu de Iyad tuvo a timbre de gloria el gesto de Ka'b, como los de Tayyi' sacaron partido de lo que Hatim hiciera; luego, con ello demostraron la superioridad de 'Adnan sobre Qahtan; después de los árabes sobre los persas; más tarde de los habitantes de la Península Arábiga y las gentes de este terruño sobre el resto de las naciones y tierras.[43]

Estos últimos pasajes nos muestran no sólo lo que podríamos notar de inferencias inmediatas de las rivalidades tribales y odios entre distintas tribus o confederaciones de tribus, sino también que nos permiten reflexionar sobre la realidad social existente en la época de al-Jahiz. Esa realidad social tenía sus orígenes muy antiguos, sobre todo en la distribución territorial, dominio de las rutas comerciales, de los oasis y de las aguas. Todos estos asuntos pretendían dominarlos las distintas tribus en la Arabia preislámica, como lo muestra el mapa 1.

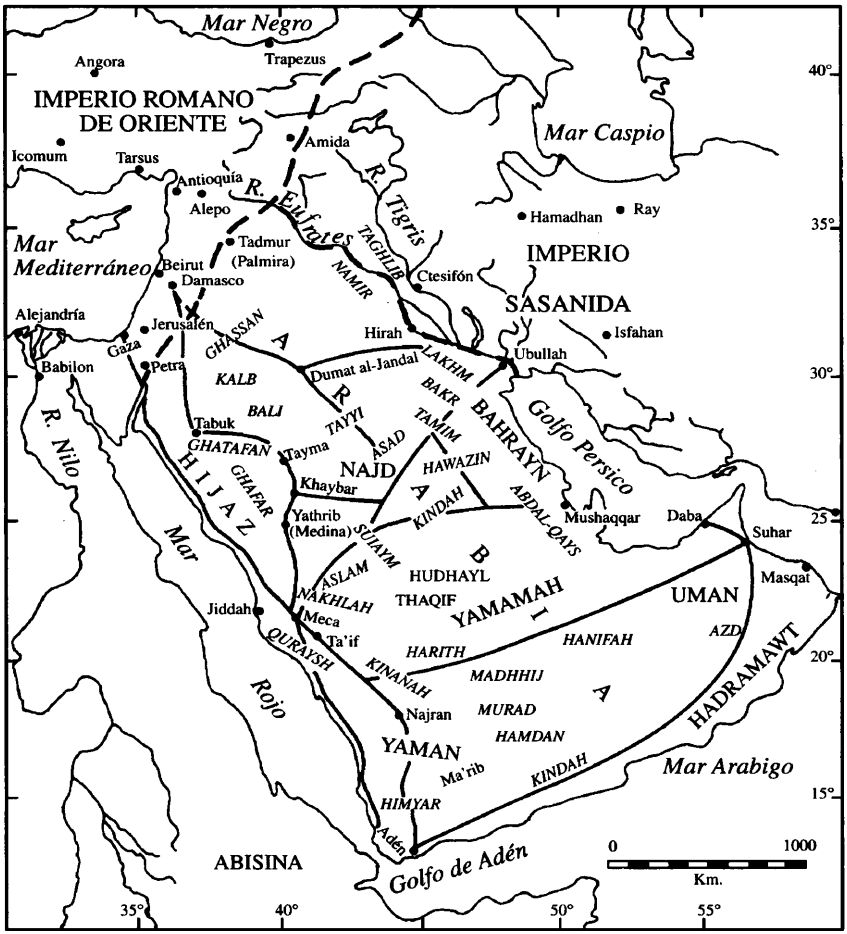
La rivalidad que al-Jahiz presenta en opinión de uno de sus personajes, como ejemplo de hostilidad intertribal de los Asad y los Kinda, nos mueve a ofrecer algunas explicaciones complementarias. La tribu Kinda era de origen sureño, de la región del Hadramawt.[44] Sin embargo, se

[42] *Ibid.*, p. 151 de la traducción castellana, la cual hemos modificado ligeramente de la versión original de Serafín Fanjul.

[43] *Ibid.*, p. 212 de la versión castellana. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

[44] Para más información véanse: Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq*

Mapa 1. Poblaciones y tribus en Arabia en el tiempo de Muhammad



Fuente: Philip Hitti, *Historia de los Árabes*, Editorial Razón y Fe S.A., Madrid, 1950, p. 50.

---

al-Nafisa, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1892, *passim*, en especial pp. 192 y ss. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. I, pp. 251 y ss. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*, Berlín, 1899, *passim*. Hitti, *Historia de los Árabes*, pp. 67-68. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 11-33.

trasladó por diversas regiones de Arabia y finalmente se ubicó en la parte norte de la Península, donde ya existían otros pobladores. Esto fue motivo de disputas que a su vez generaron grandes enfrentamientos, pues los Asad, originarios del norte y miembros de la confederación de tribus Mudar, no deseaban compartir con los Kinda sus territorios, aguas o cualquier otra riqueza. A estos odios existentes entre Qahtan y Qays 'Aylan se agregaban los conflictos inmediatos por razones económicas, políticas y territoriales entre estas dos tribus.

Asimismo, fueron famosas las rivalidades y luego conflictos sangrientos entre las tribus Kinda y los Lakhmidas de al-Hira, que muestran una vez más las profundas raíces de las pugnas tribales. Para complicar aún más la situación es oportuno recordar que curiosamente ambas tribus eran de origen Qahtan, pero por sus rivalidades políticas y económicas después de ubicarse en el norte de Arabia, se enfrentaron violentamente. Los Lakhmidas por su alianza con los persas y por su defensa de los intereses Sasánidas contra los Bizantinos antes del Islam, habían logrado derrotar a los Kinda en diversas oportunidades.[45] Esto, antes que apaciguar los ánimos y lograr algunos términos pacíficos, amplió

[45] Para más información sobre estos asuntos se recomiendan las siguientes obras: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 645-650. Philip Hitti, *History of the Arabs*, Nueva York, 1951, pp. 81-83. Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, pp. 129-131, pp. 205-206. Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp. 59 y ss., p. 136. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 54-55. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, vol. IV, p. 353. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. I, p. 229 y p. 264. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, p. 1102, pp. 1555-1556 y pp. 1604-1605 (Edición de Leiden). Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, vol. II, pp. 85 y ss. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 36-37. Montgomery Watt, *Mahoma Profeta y Hombre de Estado*, Editorial Labor S.A., Buenos Aires, 1973, p. 20. Brockelmann, *History, passim*, en especial pp. 8-10. Lammens, "Lakhm", pp. 11-12. H. Lammens, "Djudham", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E.J. Brill, Leiden, 1913, vol. I, pp. 1058-1059. Irfan Shahid, "Lakhmids", en *Encyclopaedia of Islam* (2), E.J. Brill, Leiden, 1986, vol. V, pp. 632-634. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira, passim*. Marín Guzmán, "Las causas de la expansión islámica", *passim*, en especial pp. 39-67. Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, Editorial Nueva Década, San José, 1983, *passim*. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial pp. 136 y ss. Roberto Marín Guzmán, "Algunas notas sobre el origen, desarrollo y expansión del Islam", en *Tiempo Actual*, vol. VIII, núm. 32, 1984, pp. 71-79. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 11-23 y p. 35.

los odios entre las dos tribus, lo que continuó aún después de la conversión al Islam tanto de los Kinda como de los Lakhmidas.

Las rivalidades entre Basra y Kufa, dos importantes fortalezas musulmanas, son también ejemplo de las luchas entre las distintas tribus. La fortaleza de Wasit –la que está en medio– entre Basra y Kufa, fundada en la época Omeya, tenía como finalidad controlar los conflictos entre estas dos ciudades que representaban distintos intereses tribales. Estas pugnas calaron muy hondo en los ánimos de todos los pobladores del *Dar al-Islam* y el conocimiento de estas hostilidades quedó en las mentes de los musulmanes, en especial de los árabes, que lo transmitieron de generación en generación. Todo esto lo refleja el *Kitab al-Bukhala'*.

Los pasajes de al-Jahiz que comentamos muestran también las rivalidades ideológicas entre distintas escuelas teológicas como la Mu'tazila y la Shi'ita y los sentimientos de superioridad entre las distintas confederaciones de tribus o de los árabes sobre los persas, como ya se explicó en el apartado anterior. En relación con los sentimientos de superioridad de los Mudar sobre los Qahtan o de éstos sobre sus enemigos tribales del norte es oportuno ampliar lo que se ha explicado hasta ahora. El propósito de esto es complementar los asuntos que sirvieron de punto de partida a las referencias contenidas en el *Kitab al-Bukhala'*. Ya se ha señalado el alcance que daban los Yemenitas a su creencia de ser descendientes de Isma'il, y los Mudar a la importancia del Islam y el hecho de haber pertenecido el Profeta Muhammad a los Quraysh, una de las tribus de la confederación Qays. Los Qahtan hacían esto para enfatizar en su importancia y creerse superiores a los Mudar, y éstos para mostrar su preeminencia frente a los Qahtan.

Al-Baghdadi señala la relevancia que daban todos los musulmanes y muchos árabes a los Quraysh por haber recibido la revelación y menciona aquella famosa frase de que "El *Imamato* (la autoridad) debe ser sólo de los Quraysh".[46] A nivel popular también se repetía con frecuencia el dicho (*hadith*) del Profeta Muhammad que aseguraba: "Los *imames* (los

[46] Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad al-Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, editado por Muhammad Badr, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1910, p. 13. Véase también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 17.

líderes) son de los Quraysh",[47] así como la tradición atribuida a Abu Bakr de que los Quraysh eran los más nobles de todos los árabes[48] y recordaban que Abu Bakr al referirse al liderazgo de los Quraysh en una ocasión afirmó: "*Nahnu al-Umara' wa Antum al-Ansar*" ["Nosotros somos los emires y ustedes son los ayudantes"].

Las tribus miembros de la Confederación de tribus del Sur respondieron a todos estos argumentos de los Mudar y señalaron su supremacía en términos de antigüedad. Afirmaban que el origen de los árabes se encontraba entre los Yemenitas, pues consideraban que Qahtan era hijo del Profeta Hud. También le atribuían otros orígenes genealógicos extraordinarios. Otros aseveraban que Qahtan era hijo de Isma'il, "Padre de todos los árabes", lo que en opinión de los Yemenitas los hacía superiores por su origen y su antigüedad. Abu Muhammad 'Abd al-Malik Ibn Hisham (m. 834), en su *Kitab Sirat Rasul Allah*, que es la edición y ampliación de la obra de Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Ishaq (m. 768) cita esta tradición de los Qahtan:

> Todos los árabes son descendientes de Isma'il y Qahtan. Alguna de la gente del Yemen declara que Qahtan era hijo de Isma'il y por lo tanto, de acuerdo con ellos, Isma'il es el padre de todos los árabes.[49]

[47] Baghdadi, *Kitab al-Farq Bayna al-Firaq*, p. 13. Véanse también: Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, vol. III, p. 330. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 145. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 17-18.

[48] Citado por Manuel Ruiz Figueroa, "Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam", en *Estudios Orientales*, vol. IX, núms. 1-2 (24-25), 1974, pp. 61-88. Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, vol. IV, p. 258, donde cita las palabras de Abu Bakr cuando se dirigió a aquellos que participaron del asunto de Saqifa: "Nosotros los Muhajirun fuimos los primeros en aceptar el Islam, nosotros poseemos el linaje más noble; nuestra morada es la más céntrica de todas; nosotros tenemos los mejores líderes y somos los más cercanos en parentesco al Profeta de Allah", citado por Sharon, *Black Banners*, p. 37. Véase también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 17-18.

[49] Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, pp. 691 y ss. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 200. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 247. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. I, p. 611 (editado por Wüstenfeld, edición de El Cairo, 1299 H.). Véanse también: Saghir, *Ta'rikh al-Qur'an*, pp. 105 y ss. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 13-14. También: Carl Brockelmann, "Ibn Ishaq", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Cornell University Press, Ithaca, 1953, p. 149. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p. 18.

Por todo lo anterior es posible observar que las tribus árabes tuvieron una enorme importancia en la política y la administración en la época Omeya, así como durante la dinastía de los 'Abbásidas, tanto como había sido su relevancia en los primeros tiempos de la expansión islámica con los califas Rashidun. A pesar del mensaje coránico de igualdad (*musawa*) de todos los musulmanes y el Islam como el elemento unificador por encima de las divisiones tribales, las rivalidades y los enfrentamientos entre las tribus continuaron en la historia de los árabes, aun después de la conversión al Islam. Por ello el pertenecer a una determinada tribu en un tiempo histórico específico podía significar una posición prestigiosa o una severa limitación. Las políticas administrativas de los califas tuvieron un efecto directo sobre las posibles influencias, el poder o la posesión de tierras de las distintas tribus árabes. De esta manera, fueran los Mudar o los Qahtan, podían mejorar sus posiciones, prestigio, contactos, influencias e inclusive adquirir mejores propiedades, dependiendo del apoyo que recibieran del califa que gobernaba en una determinada época. Muchos de estos asuntos son los que refleja el *Kitab al-Bukhala'* respecto de los conflictos tribales, los odios ancestrales y los argumentos que cada grupo esgrimía para mostrar su preeminencia sobre sus enemigos.

3. Dicotomía ricos-pobres

La riqueza material, el conocimiento de un arte, de un oficio, de una profesión, las conexiones, los contactos, la educación, el éxito en los negocios –en especial el comercio– dividían la sociedad, de acuerdo con las fuentes árabes, en dos grupos: la élite o *khassa* y el pueblo común o *'amma*. La gente parece haber tenido conciencia de que la sociedad se dividía en esos dos grupos. Todos aquellos que estaban en las posiciones de liderazgo, administración política, militar y religiosa formaban parte, de acuerdo con el sentir de la población, de la *khassa*, mientras que el resto de los habitantes constituía la *'amma*.

Para ser miembro de la *khassa* no era necesario solamente contar con la riqueza, las conexiones y los otros asuntos ya señalados, sino también

pertenecer a una determinada religión. En el caso que nos ocupa era absolutamente necesario ser musulmán. Formar parte de *Ahl al-Dhimma* o *Ahl al-Kitab*, suponía de hecho una posición social inferior. En relación con este último punto es oportuno recordar que a lo largo de la historia del Islam se dieron también casos de cristianos y de judíos que pudieron ascender en la escala social y llegar a ser administradores, embajadores, gobernadores, visires, médicos de la corte, etc. Es decir, lograron alcanzar las esferas de la *khassa*. Pensemos por ejemplo en el caso del judío Ka'b al-Ahbar originario del Yemen, quien se convirtió al Islam y a pesar de la controversia existente sobre la sinceridad de su conversión o si tenía intereses de introducir elementos judíos al Islam, gozó de gran fama como un excelente tradicionalista. Inclusive parece que acompañó al califa 'Umar a Jerusalén en el año 636.[50] Según las fuentes Ka'b al-Ahbar tuvo fama de poseer una gran sabiduría y conocimiento tanto de asuntos bíblicos como de las antiguas tradiciones yemenitas, así como de ser una autoridad en todos los asuntos de la vida y la época del califa 'Umar.[51]

También en la España musulmana se dieron los casos del judío Hasday Ibn Shaprut, el médico de la corte de 'Abd al-Rahman III en el siglo X, o de los visires de la Granada Zirí en la época de las Ta'ifas que pertenecían a la familia judía de Ibn Naghrilla. No obstante estos ejemplos, la regla fue otra y estos casos constituyen en realidad excepciones a esta regla.

Dentro del grupo de los musulmanes el ser árabe era también prioritario, de ahí que los *mawali* protestaran y canalizaran su oposición por medio de la *Shu'ubiyya*, como ya se ha explicado. Dentro de la comu-

[50] Para más información véase: Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1987, pp. 96-97.

[51] Lewis, *The Jews of Islam*, p. 96 Así escribió: "He is credited with wisdom and knowledge, the latter including both Biblical scholarship and old Yemenite tradition. In addition to what he knew as a learned Jew and as a Yemeni, he is also cited as an authority for the life and times of the caliph 'Umar, with whom he was on intimate terms." Entre otros casos de judíos que destacaron en la narración de tradiciones está, también en opinión de Bernard Lewis, Wahb Ibn Munabbih, también del Yemen. Algunas fuentes árabes lo caracterizan como judío, mientras otras le reputan sólo ser descendiente de los *Ahl al-Kitab*. Véase: Lewis, *The Jews of Islam*, p. 97.

nidad de los árabes también había otras divisiones, como las ya analizadas de las confederaciones de tribus Mudar y Qahtan, así como los apellidos, linaje y clanes. Los *ashraf* (parientes del Profeta) siempre tuvieron una posición social por encima de los demás. En general se puede notar que sólo unos pocos llegaban a la *khassa*, mientras el resto de la población pertenecía a la *'amma*.[52]

Es oportuno apuntar que la élite no fue nunca en la historia del Imperio islámico un grupo cerrado. La movilidad social, desde las posiciones más bajas hasta las más altas esferas siempre fue posible. Ser musulmán y árabe fueron durante las épocas Omeya y 'Abbásida dos aspectos fundamentales, pero no los únicos. La historia del *Dar al-Islam* está llena de excepciones a esta regla que contribuyen a probar la existencia de la movilidad social. Árabes pobres pudieron ascender a las posiciones sociales más destacadas en distintas épocas a lo largo de todo el Imperio islámico, por conexiones, por contactos, por habilidades específicas tales como literarias, científicas, militares, comerciales, etcétera.

En al-Mashriq sobresale el caso del gobernador al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, durante la época Omeya. Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi era árabe y a pesar de su humilde origen logró alcanzar las más altas posiciones administrativas debido a sus habilidades personales, sus conexiones y sus contactos con líderes políticos.[53] Para al-Andalus se pueden

[52] Para más información sobre la *khassa* y la *'amma*, véase: Roberto Marín Guzmán, "*Al-khassa wa al-'Amma* [la élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, núm. 110, 1999, pp. 483-520.

[53] Para más detalles sobre al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi véanse las siguientes fuentes primarias: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk, passim*, en especial vol. II, pp. 953 y ss. y pp. 1018 y ss (Edición de Leiden). Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, pp. 63 y ss. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif, passim*, en especial pp. 396-397 y p. 584. *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, vol. III, p. 9 y pp. 10-11. Yahya Ibn Adam al-Qurashi, *Kitab al-Kharaj*, Lahore, 1395 H., pp. 83-89. Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, vol. V, pp. 14 y ss. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh, passim*, en especial vol. IV, pp. 365-367; pp. 374-380; pp. 380-387 y pp. 437-439. Baladhuri, *Ansab al-Ashraf, passim*, en especial vol. IV B, pp. 90-94; vol. XI, pp. 338 y ss. Baladhuri, *Futuh al-Buldan, passim*, en especial pp. 465-466. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 275-276. Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*,

mencionar los casos del líder militar al-Mansur (Almanzor de las crónicas medievales) en las últimas décadas del siglo X en la época del califato Omeya en al-Andalus, y el del insigne poeta Ibn 'Ammar en la Sevilla de al-Mu'tamid en el siglo XI en el periodo de los reinos de las Ta'ifas (*Muluk al-Tawa'if*).[54]

Asimismo, algunos *mawali* llegaron a ocupar posiciones de gran renombre y a escalar las esferas sociales más distinguidas, con algunas limitaciones en la época Omeya, pero más ampliamente en el tiempo 'Abbásida, en el que vivió al-Jahiz. Por ejemplo al-Hasan al-Basri, un *mawla*, de acuerdo con Abu al-'Abbas Shams al-Din Ibn Abi Bakr Ibn Khallikan (1211-1282).[55] Al-Hasan al-Basri fue un gran intelectual, lite-

---

pp. 217 y ss. Abu al-Hasan Muhammad b. Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyya wa al-Wilaya al-Diniyya*, El Cairo, s.f.e., pp. 76-77. Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Misr, wa Akhbaruha, passim*, en especial pp. 26-27. De entre las numerosas fuentes secundarias se recomiendan las siguientes: 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, passim*, en especial pp. 23-24; pp. 85-87, pp. 385-386. Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, passim*, en especial pp. 112 y ss; pp. 128-142. Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, passim*, en especial pp. 26-27. Kennedy, *Prophet*, pp. 100 y ss; pp. 88 y ss. Robert Brunshvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, París, 1940-1947, *passim*, en especial vol. II, pp. 167-168. Crone, *Slaves on Horses*, pp. 42 y ss. Rayyis, *'Abd al-Malik bn. Marwan*, pp. 187-193. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest, passim*, en especial pp. 37-38; pp. 38-51; pp. 95 y ss. Cahen, *Les peuples musulmans*, pp. 231-269. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 107-121. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 168 y ss. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples, passim*, en especial pp. 80 y ss. y pp. 88 y ss. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*.

[54] Véanse las siguientes obras: Lévi-Provençal, *Instituciones, passim*, en especial pp. 46 y ss. y pp. 106-118. M'hammad Benaboud, *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Asr Duwal al-Tawa'if*, Al-Matabi' al-Shuykh, Tetuán, 1983, *passim*, en especial p. 32, p. 65, p. 70, p. 74, pp. 120-124, pp. 172-180, pp. 190-197. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *passim*. Marín Guzmán, "Unity and variety", *passim*. También: Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

[55] Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. II, pp. 69-73. Ibn Khallikan contiene la genealogía de al-Hasan al-Basri, que es importante para el estudio de su condición de *mawla*, debido a que su padre era *mawla* de Ziyad b. Thabit al-Ansari. Véase también: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 440-441, quien también provee la genealogía de al-Hasan al-Basri, que muestra su condición de *mawla* de al-Ansari. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, p. 1058 (Edición de Leiden). También: Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, p. 87. Wellhausen, *The Arab Kingdom*, p. 286. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*,

rato y líder espiritual, que llegó a convertirse en una de las figuras centrales en la época Omeya. También se puede mencionar el caso del afamado músico Abu al-Hasan 'Ali Ibn Nafi' Ziryab, quien fue *mawla* del califa 'Abbasi al-Mahdi (775-785). Por su talento en el arte llegó a escalar las posiciones sociales más altas, sobre todo en al-Andalus en la época del emir 'Abd al-Rahman II (822-852).[56] Su prestigio y genio musical le granjearon elevados salarios y cuantiosas regalías, tal como lo describe al-Maqqari.[57] Pero su fama como árbitro de la elegancia llegó inclusive a establecer estilos del corte de cabello entre los hombres de su tiempo y las más sofisticadas modas de esa época en el vestir y el comer. Una receta suya, por ejemplo, de un plato de habas saladas y asadas llevaba su nombre: *ziryabi*.[58] Al-Khushani inclusive refiere de él que daba consejo al emir 'Abd al-Rahman II sobre la persona que debería ocupar el importante puesto de *qadi* de Córdoba.[59] Todos estos asuntos prueban las

---

pp. 29-33. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 479 y ss. Hans Heinrich Schaeder, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", en *Der Islam*, vol. XIV, 1925, pp. 1-75. Hellmut von Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I- Hasan al-Basri", en *Der Islam*, vol. XXI, 1933, pp. 1-83. Félix M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, *passim*, en especial pp. 112-115, pp. 271-277, pp. 305-306.

[56] Véanse: Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. II, p. 83. Dozy, *Historia*, vol. I, pp. 386-387. Marín Guzmán, "Unity and variety", *passim*, en especial pp. 15-16. Arié, *España musulmana, passim*, en especial pp. 284-286. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *passim*.

[57] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. II, pp. 83 y ss. Entre sus múltiples riquezas al-Maqqari menciona las siguientes: un salario de 200 monedas de oro al mes. Cuatro gratificaciones al año. Mil monedas de oro en cada festividad musulmana. Además recibía constantemente cebada y trigo. Asimismo disfrutaba del usufructo de varias casas valoradas en 40 000 monedas de oro. Véanse también: Marín Guzmán, "Unity and variety", p. 26. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *passim*, en especial p. 54 y p. 66 (n. núm. 70).

[58] Para más detalles al respecto véase: Arié, *España musulmana, passim*, en especial pp. 284-286.

[59] Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, p. 12 (p. 14 de la traducción castellana). Véanse también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *passim*, en especial p. 54. Marín Guzmán, "Unity and variety", p. 26. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

posibilidades de la movilidad social y nos muestran que la élite no era un grupo cerrado, al cual se incorporaban también algunos *mawali*.

Son incontables los ejemplos que se pueden señalar en este respecto, tanto hasta la época de al-Jahiz, como para los siglos posteriores a este literato. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Abu Muslim al-Khurasani, quien aparentemente era de origen persa, y su ascenso en la escala social durante la Revolución 'Abbásida.[60] Su principal labor fue la organización del ejército y su liderazgo militar durante la lucha contra los Omeyas. Posteriormente el califa Ja'far al-Mansur (754-775) lo nombró gobernador de Siria, como explicamos anteriormente. Su caída trágica, por la muerte que mandó darle Ja'far al-Mansur, el segundo califa 'Abbásida,[61] el mismo que lo había nombrado gobernador, muestra tam-

[60] Las fuentes arábigas contienen información contradictoria sobre los orígenes étnicos de Abu Muslim al-Khurasani. Algunas fuentes aseguran que Abu Muslim era árabe, mientras otras afirman que era persa. Al respecto pueden consultarse las siguientes fuentes: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, pp. 85 y ss. (Edición de Leiden). Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, vol. II, pp. 113-116. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 420. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. III, pp. 145-146. De entre las principales fuentes secundarias se recomiendan las siguientes: Sharon, *Black Banners*, pp. 203-208. Lassner, *Islamic Revolution*, pp. 110-115. Moscati, "Studi su Abu Muslim" (I), pp. 323-335. Moscati, "Studi su Abu Muslim" (II), pp. 474-495. Moscati, "Studi su Abu Muslim" (III), pp. 89-105. Daniel, *The Political and Social History*, pp. 100 y ss. Cahen, *Les peuples musulmans*, pp. 145 y ss. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Biblioteca Pérsica, Albany, 1988, pp. 8-9. 'Omar, *Al-Khilafa al-'Abbasiyya*, pp. 15-16. Faruq 'Omar, *Al-'Abbasiyun al-Awa'il*, Jami'at Bagdad, Bagdad, 1977, pp. 50-56. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, pp. 153-158. Frye, "The role of Abu Muslim", pp. 28-38. M.A. Shaban, *El Islam*, Guadarrama, Punto Omega, Madrid, 1976, pp. 227 y ss. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, pp. 91-99. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 96-98. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*.

[61] Para más detalles véanse las siguientes obras: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, pp. 108-111 y también vol. III, pp. 387-389 (Edición de Leiden). Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. V, pp. 468-481. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 380-383. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 420. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. VI, pp. 180-186. Maqrizi, *Kitab al-Niza'*, pp. 99 y ss. Sharon, *Black Banners*, pp. 203-204. Lassner, *Islamic Revolution*, pp. 110-115. Moscati, "Studi su Abu Muslim" (I), pp. 323-335. Moscati, "Studi su Abu Muslim" (III), pp. 101-103. Daniel, *The Political and Social History*, pp. 113-117. Cahen, *Les peuples musulmans*, pp. 145 y ss. Madelung, *Religious Trends*, pp. 8-9. 'Omar, *Al-Khilafa al-'Abbasiyya*, pp. 15-16. 'Omar, *Al-'Abbasiyun al-Awa'il*, pp. 50-56. Shaban,

bién que a veces alguien que ascendía en la escala social y ocupaba posiciones de liderazgo podía caer en desgracia, perder toda la confianza de sus superiores, las conexiones, prerrogativas y privilegios y descender hasta lo más bajo. Inclusive algunos llegaron a perder su vida.[62]

Los ejemplos de muchos otros musulmanes no árabes que ocuparon posiciones de liderazgo político, militar, intelectual, científico o religioso, son incontables tanto contemporáneos como para los siglos posteriores a al-Jahiz. Se pueden mencionar por ejemplo los casos del jurista y tradicionalista Muhammad Ibn Isma'il Abu 'Abd Allah al-Bukhari (810-870) y el del místico y teólogo Abu Yazid Tayfur al-Bistami (m. 874) contemporáneos de al-Jahiz, y algunos de los filósofos y teólogos de siglos posteriores como Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya Razi (m. 925), al-Farabi (m. 950) Ibn Sina (Avicena, m. 1037), Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (m. 1111) y el líder militar de origen kurdo Salah al-Din (Saladino) (m. 1193).

No obstante lo que las fuentes afirman de la división de la sociedad en dos grupos, es factible interpretar que en medio de la *khassa* y la *'amma* existía también toda una gama de profesiones, oficios y comerciantes que no formaban parte ni de una ni de otra. No eran de la élite por diversas razones: etnicidad, religión u otros impedimentos, y no eran de la *'amma*, pues tenían un nivel económico y social superior a muchos de los que formaban parte del pueblo de más bajos recursos. De hecho, muchos de ellos engrosaban un vasto tercer grupo de gente que podemos clasificar como clase media, a falta de un mejor término. En

---

The 'Abbasid Revolution, pp. 153-158. Frye, "The role of Abu Muslim", pp. 28-38. Shaban, *El Islam*, pp. 227 y ss. Hugh Kennedy, *The early 'Abbasid Caliphate*, Croom Helm, Londres, 1981, *passim*, en especial pp. 57-93. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, pp. 91-99. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, *passim*, en especial pp. 96-98. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, *passim*.

[62] Al respecto se puede mencionar el caso de Ibn 'Ammar en al-Andalus durante la época de las Ta'ifas. Véanse al respecto: Claudio Sánchez Albornoz, *Ben Ammar de Sevilla. Una tragedia en la España de los Taifas*, Espasa Calpe, S.A., Colección Austral, Madrid, 1972, *passim*, en especial pp. 134-135. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", pp. 51-52. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

este grupo de clase media se abrían también numerosas opciones para la movilidad social, en especial por el éxito en el comercio, en la educación y por contactos y conexiones con las autoridades administrativas.

Al estudiar detenidamente la sociedad del Islam medieval, podemos observar que no todos aquellos que estaban excluidos de la *khassa* automáticamente formaban parte de la *'amma*. Por otro lado, es importante señalar que dentro de este último grupo no todos eran iguales. Siempre hubo grandes contrastes de acuerdo con la educación, riqueza, posiciones, contactos y conexiones, por lo que es factible notar otras divisiones sociales de mayor amplitud que las que señalan las fuentes árabes de sólo élite-pueblo común. En la compleja sociedad islámica medieval los contrastes eran comunes. Las fuentes árabes muestran estos asuntos y nos explican las diferencias entre ricos y pobres, entre población urbana y población rural, entre educados y analfabetas, entre sedentarios y nómadas, entre líderes y subordinados, entre hombres y mujeres, entre libres y esclavos y, como ya se ha señalado, entre musulmanes y no musulmanes.

El *Kitab al-Bukhala'* contiene incontables descripciones de ricos y pobres y sus relaciones. Pero también se puede observar que aun cuando fueran ricos no necesariamente formaban parte de la *khassa*, como tampoco, si eran pobres, todos eran igualmente pobres. La existencia de un grupo intermedio o clase media, también se puede deducir de las agudas observaciones de al-Jahiz contenidas en su *Kitab al-Bukhala'*.

En relación con la existencia de ricos y pobres el *Kitab al-Bukhala'* señala que el comercio, la agricultura y la ganadería eran las actividades que generaban los mayores ingresos.[63] Sin embargo, se presentan varias historias que describen las relaciones diarias entre estos dos grupos, los ricos y los pobres. Por ejemplo, un segmento de la sociedad es poseedor de propiedades que alquila a otros más pobres, con todos los abusos que esto conlleva, como puede leerse en la historia de los avaros descrita por al-Jahiz en el siguiente pasaje, que muestra también tanto la intención de crítica del autor como sus fines didácticos. Esto nos sirve a su vez para interpretar la realidad histórica de la época del autor basrí, no obstante lo mucho de ficción que puede tener este fragmento:

[63] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala', passim*, en especial p. 148 y pp. 250-251.

Estaba yo en esas añade Ma'bad cuando me llegó un primo mío con su hijo y detrás una nota de al-Kindi: "Si la estancia de estos dos visitantes es de una o dos noches, lo soportaremos, pese a que la pretensión de los inquilinos de albergar por una noche acabará arrastrando el deseo de hacerlo por muchas." Así que le escribí: "Sólo estarán con nosotros un mes o cosa por el estilo". Y su respuesta fue: "Pagas treinta dirhams por la casa siendo seis, es decir, cinco dirhams por cabeza; si aumentas [los habitantes] en dos hombres es preciso que pagues dos veces más cinco dirhams. A partir de hoy, el precio son cuarenta". Y le contesté:. "¿En qué te perjudica su estancia? El peso de sus cuerpos cae sobre la tierra, que aguanta las montañas, y el peso de su manutención lo sostengo yo, no tú. Escríbeme haciéndome saber tus argumentos." No era yo consciente de qué envite estaba forzando, ni de caer donde estaba cayendo, porque su respuesta fue:

"Las motivaciones que me incitan a ello son numerosas, sólidas y conocidas. Por ejemplo, la rapidez con que se llena el pozo negro, y consiguientemente, el oneroso precio de limpiarlo. Por otra parte, si se acrecienta la cantidad de pies aumentan también las pisadas sobre la superficie enlucida de las terrazas y sobre el suelo enyesado de los cuartos; se multiplican las subidas por las escaleras, con lo que se desconcha el barro, se suelta el yeso y los peldaños se desgastan, además de que con tanto pateo las vigas se alabean y quiebran por el exceso de carga. Si proliferan las entradas y salidas, el abrir y cerrar, echando el cerrojo o descorriéndolo, las puertas se desvencijan y se desencajan los goznes. Al multiplicarse o doblarse la chusma de rapaces, se arrancan los clavos de las puertas, las aldabas y las bisagras y todos los corrales son agujereados al excavar hoyos para jugar al guá (zadw). Igualmente rompen las losas con sus carritos; aparte de arruinarse las paredes con estacas y con la madera de los anaqueles.

"Y si aumentan las familias, los visitantes, los huéspedes y los comensales, se precisa muchísimo más de lo corriente verter agua...

En la medida de su cantidad necesitan más pan, cocina, lumbre y calefacción, pero el fuego ni conserva ni deja nada. Y las casas son pura leña para él, así como cuantos utensilios hay en ellas son su alimento.¡Cuántos incendios no habrán ocurrido por causa de alquilar las casas, echando sobre sus dueños las más onerosas pérdidas!" (...) Además [los inquilinos] toman como cocina los pisos de arriba, en lo alto de las azoteas, aunque haya espacio de sobra a ras de suelo o en el patio, con los peligros que esto entraña para personas y riquezas. La noche del incendio las partes ocultas e inviolables de la casa

> quedan expuestas a gentes corrompidas que pueden lanzarse sobre secretos escondidos y cosas bien guardadas y cubiertas: un huésped no declarado, un amo de casa que se sustrae a las miradas, una bebida proscrita, una carta acusadora, un rico tesoro que se pretendía enterrar y, sin embargo, el incendio se anticipó a sus dueños... Multitud de situaciones y circunstancias que la gente no quiere que se conozcan.[64]

También esta obra contiene descripciones del alquiler de propiedades para la explotación agrícola. En el Imperio islámico existieron varias formas de contratos de aparcería representados en las instituciones de la *muzara'a*, la *musaqat* y la *mugharasa* que han sido estudiadas por muchos autores, entre ellos Claude Cahen.[65] En términos generales es factible observar que el derecho musulmán rechazaba los contratos de larga duración debido a lo cambiante de las condiciones, que podían eventualmente perjudicar a alguna de las dos partes involucradas en el contrato.

En la *muzara'a* el contrato de aparcería era elemental y consistía en que el propietario aportaba la tierra y todo lo demás, excepto las simientes, animales y útiles necesarios. El campesino, usualmente llamado *muzari'*, según lo establecido en este contrato de aparcería, aportaba su trabajo y a veces algunas herramientas y otros utensilios para explotar la tierra. Al final de la cosecha el dueño de la tierra y el *muzari'* se repartían los productos obtenidos en proporción variable según la productividad del suelo y de acuerdo con lo que cada parte hubiera aportado en todo el proceso. Si el aparcero aportaba únicamente su trabajo, entonces sólo tenía derecho a un quinto de la cosecha.[66] El contrato únicamente

[64] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 143-145. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

[65] Véanse: al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 178. Claude Cahen, *El Islam*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 141-145. También: Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in early Islam*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1984, *passim*. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial pp. 151-158. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, Editorial Nueva Década, San José, 1983, pp. 123-127.

[66] Para más detalles véase: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p. 273. Cahen, *El Islam*, p. 141. Véase también: Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam, passim*, en especial pp. 268-270. Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, pp. 123-127.

se daba por algunos años, para evitar cualquier problema que pudiera provocar el cambio de las circunstancias.

El otro sistema de aparcería era la *musaqat*, que como la palabra lo indica, consistía en un contrato de irrigación. Este contrato de la *musaqat* se daba donde las propiedades requerían de irrigación, de todas las formas y de la maquinaria necesaria para llevar el agua hasta las zonas de cultivo. En este caso el dueño de la propiedad aportaba la tecnología necesaria, como las máquinas elevadoras de agua (por ejemplo norias y las *sakias*,[67] las máquinas tradicionales egipcias para sacar el agua), y con frecuencia también aportaban las bestias de trabajo. El producto final al recoger la cosecha se repartía por partes iguales, por ser mucho mayor el esfuerzo y el trabajo que ejercía el aparcero, si se le compara con el contrato de la *muzara'a*.

La tercer forma de aparcería era la *mugharasa* que consistía en un contrato de plantación. Un propietario concedía una tierra a aquel campesino que se comprometía a preparar el terreno, proporcionar el trabajo, simientes, maquinarias –si eran necesarias–, para establecer en ese territorio una plantación. Una vez que el terreno empezara a producir y se pudiera seguir explotando en los años sucesivos, el aparcero recibía una parte de la tierra y no del producto del suelo, como en los contratos anteriores. La propiedad que recibía el aparcero, dentro de la institución de la *iqta'a*, tanto las dimensiones como su ubicación, se había establecido con antelación.

Estos contratos de aparcería se daban porque la legislación islámica establecía con claridad la necesidad de mantener las tierras en producción, bajo el principio del *Ihya' al-Ard al-Mayyita* (La revivificación de las tierras muertas) que significaba el reclamo sobre las tierras. Por esta razón durante el Imperio islámico, que también fue una sociedad agra-

[67] Sobre las *sakias* como máquinas tradicionales egipcias para sacar el agua véanse: *Description de l'Égypte état moderne*, en Robert Anderson e Ibrahim Fawzi, *Egypt Revealed. Scenes from Napoleon's Description de l'Égypte*, The American University in Cairo Press, El Cairo, 1987, p. 145. Roberto Marín Guzmán, *La Emigración Libanesa en los Siglos XIX y XX. Análisis de sus causas económico-sociales*, Editorial Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1997, *passim*, en especial p. 56.

ria, era muy importante percibir beneficios por los productos de la tierra y por la posesión de parcelas (*qati'a*, pl. *qata'i*).[68] Sin embargo, es necesario aclarar que con alguna frecuencia se dieron en el *Dar al-Islam* relaciones semejantes a las de "siervos de la gleba" del sistema feudal medieval europeo. De esta manera los dueños de las propiedades podían obligar a los campesinos a trabajar gratuitamente en sus parcelas, si el trabajador se atrasaba en los pagos establecidos, o en la devolución de los adelantos que había recibido del dueño de las tierras. Para saldar las deudas debía pagar con jornadas de trabajo sin percibir salario. Lo podía hacer el campesino personalmente, o su familia. Si el campesino huía, las autoridades lo buscaban y tras apresarlo lo forzaban a regresar a las propiedades del acreedor, con el propósito de obligarlo a cancelar sus obligaciones.[69]

Estas formas de explotación económica de los ricos hacia los pobres, por usar terminología moderna, así como de las ciudades sobre el campo, desataron numerosas protestas sociales, levantamientos y revueltas de muy variadas dimensiones a lo largo de la historia del *Dar al-Islam*.

En el *Kitab al-Bukhala'* se hace constante mención de la necesidad de tener compasión con los pobres, pues lo establece el Qur'an y la tradición del Profeta, asuntos que al-Jahiz cita en diversas oportunidades en boca de sus personajes.[70] Sin embargo, hay también pasajes de algunos ricos, quizá avaros, que discriminan, desprecian y no ayudan a los pobres.[71] Por ejemplo:

[68] Para mayores detalles sobre estos asuntos de propiedades y del principio islámico del *Ihya' al-Ard al-Mayyita*, véase: Baladhuri, *Futuh al-Buldan, passim*, en especial p. 56 y p. 273, donde explica cómo algunos reclamaron tierras por el proceso de revivificación de tierras muertas. Véase también para lo mismo: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. V, p. 2356. (Edición de Leiden). Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, pp. 35 y ss. Qurashi, *Kitab al-Kharaj*, pp. 56-59. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 20-21. También: Cahen, *El Islam*, pp. 138-140, p. 151. Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam, pasim*, en especial pp. 58-60, p. 240, pp. 254-257, pp. 259-263, pp. 268-269. Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, pp. 124-126.

[69] Cahen, *El Islam*, p. 142. Véase también: Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, pp. 124-125.

[70] Véase por ejemplo: al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 219.

[71] Por ejemplo: *ibid.*, p. 190.

Me contó al-Misri, vecino de al-Dardurishi, cuya fortuna era incontable, lo siguiente:

Cierta vez echó a un pordiosero estando yo delante; y más tarde corrió a otro, pero de mala manera, con rabia. Dirigiéndome a él le comenté:

–No hay nada más odioso para ti que los mendigos.

–Porque la mayoría de esos que ves tienen más que yo.

–No creo que los odies sólo por eso.

–Todos esos, si pudieran, demolerían mi casa y me arrancarían la vida y si yo les obedeciera y diese cada vez que me piden sería idéntico a ellos desde ha tiempo. ¿Qué puedes pensar entonces de mi odio para con los que tan mal me quieren?

Su hermano era también su socio en todo. Incluso en la avaricia se le parecía. Un día viernes el hermano nos ofreció –estábamos a su puerta– una bandeja con dátiles frescos, que en Basra vienen a costar dos *daniq*; mientras comíamos llegó el otro, que ni saludó ni habló nada, metiéndose en la vivienda. Nosotros censuramos tal comportamiento pues solía excederse siempre mostrando una alegría que de paso le servía para proteger sus dineros, pues sabía que, de juntar cicatería y orgullo, casi se le habría dado muerte. Ni nosotros ni su hermano sabíamos cuál era la razón de aquella actitud.

Al viernes siguiente el hermano volvió a invitar a una bandeja de dátiles. En tanto comíamos salió el otro de la casa sin pararse ni saludar. Le censuramos por esto, pero no sabíamos a cuento de qué venía aquello.

Al tercer viernes –en que nos volvió a ver en la misma ocasión– escribió a su hermano: "Hermano mío, la asociación entre nosotros conlleva no tener muchos hijos porque cuando éstos proliferan aparecen las rencillas y no estoy cierto de que los míos y los tuyos no terminasen perpetrando algo indigno. Mas he aquí que hay riquezas a mi nombre, cuya mitad tú detentas y otras a la inversa; tenemos bienes en metálico en mi casa y en la tuya sin que sepamos dónde hay mayor cantidad. Si el mandato divino llama a nuestra puerta [si fallecemos] ocurrirá una guerra sin tregua entre esos hijos e interminables jaleos entre las mujeres. Mi opinión es que desde el día de hoy hemos de acabar con las posibles causas [de desavenencia]."

Cuando el hermano leyó el escrito lo consideró preocupante e incluso aterrador. Dio vueltas a la cuestión por arriba y por abajo, pero de tales laberintos no sacó luz alguna...

–¿A qué viene que quieras dividir y hacer las partijas?... Si encuentras que defraudo o me aprovecho en algo, obra a tu voluntad, pero ahora necesito que me notifiques cuál es mi falta.

–No hay falta ninguna, sin embargo no queda más remedio que dividir.

El demandante quedó con él repitiéndole la misma cantinela hasta mediodía y luego hasta medianoche sin cesar de hacer promesas y rogar. Como la cosa se iba alargando en demasía, cansado ya el hermano le dijo:

–Háblame de esas bandejas de dátiles que ofreces, de esas esteras que extiendes en la vía pública, del agua fresca que haces traer, de las personas que reúnes a mi puerta cada viernes. Parece como si me creyeras tan ciego como para no darme cuenta de semejantes liberalidades. Si hoy les alimentas con dátiles gordos y de calidad, mañana será con los dulces y pasado con los del país. Más adelante tal conducta se generalizará de los viernes a todos los días de la semana. De los dátiles se pasará a los almuerzos; de los almuerzos a las cenas y de éstas a las ropas, los cabritos y corderos y por último a los regalos. Por Dios que lamentaría tal destino para la hacienda del Estado y los tributos territoriales del reino, ¿qué no he de pensar de los dineros de un comerciante que los juntó cobre a cobre, pieza a pieza, moneda a moneda?

–Te lo juro: si quieres que no vuelva jamás a comer dátiles u otra cosa, lo haré. Y por añadidura, nunca más les he de hablar.

Cuidado con errar dos veces: la primera alimentándoles a tu costa y la segunda granjeándote su enemistad. Sal de este asunto en la misma forma en que entraste: obedéceme y estarás a salvo.[72]

Los ricos temen caer en la ruina y en los horrores de la pobreza, no sólo por las limitaciones materiales, sino también, como puede inferirse del *Kitab al-Bukhala'*, por la discriminación y la marginación que deben enfrentar los pobres. Este sentimiento de temor a la pobreza no es exclusivo de la época de al-Jahiz ni de su sociedad, sino que bien puede aplicarse a otras culturas en otros momentos de la historia, pues obedecen a aspiraciones y sentimientos personales, independientemente de la cultura, religión o etnia. El siguiente pasaje del *Kitab al-Bukhala'* es elocuente por sí mismo:

El colmo de la desventura no es ofrecer el cuello esperando que caiga la espada sobre él. Porque todo ocurre de prisa y el sentimiento apenas se percibe. Por el contrario, la verdadera desdicha es que aparezcan los primeros indicios de la ruina, que la angustia se prolongue y no puedas remediar el mal

[72] *Ibid.*, pp. 190-192. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

> con tu astucia, que no te falte amigo que te reproche, primo que se alegre de tu desventura, un vecino envidioso, uno de tus íntimos convertido en tu enemigo, una mujer sin qué vestirse, una esclava sacada a subasta, un esclavo que te desprecie, o un hijo que te haga reproches. Medita, pues, en la relación que hay entre la fama, que es efímera, y las penas que te hemos relatado.[73]

Sin embargo, como es de esperar, no puede faltar la opinión contraria, de que la riqueza es sinónimo de todos los males, mientras la pobreza posee grandes virtudes. Así por ejemplo, en esta misma obra se mencionan este tipo de aseveraciones, cuando al-Jahiz cita en boca de uno de los protagonistas el siguiente pasaje:

> El mal que acarrea la riqueza es que hace al hombre torpe; en cambio, el mérito de la pobreza está en que estimula el pensamiento. Si a la riqueza que tienes añades el ser despreocupado, tu opulencia te emborrachará, y la embriaguez del rico es el deseo de los vividores y el estímulo para la acción de los aprovechados.[74]

En la sociedad en la que vivió al-Jahiz se discriminaba al pobre. Se le exigía sumisión a las autoridades, y a aquellos que poseían riquezas. El dinero, que da un estatus social importante, significa también poder. Por esta razón es factible entender muchas opiniones externadas por diversos personajes del *Kitab al-Bukhala'*. Asimismo, es posible suponer que esas opiniones no fueran del todo ficticias o de simple creación literaria sino que, como puede comprobarse al estudiar las fuentes históricas, reflejan un sentir de la época. De esta manera podemos ubicar estos pasajes dentro del contexto histórico del que al-Jahiz no se abstrae. Al respecto deseamos presentar la siguiente opinión de uno de los personajes del *Kitab al-Bukhala'* que contribuye a clarificar estos asuntos:

> Oí a un anciano de al-Ubulla pretender que los pobres de Basra eran preferibles a los de su pueblo, así que le pregunté: "¿En qué los ves mejores?" Y respondió: "Respetan más a los ricos y conocen mejor sus deberes."

[73] *Ibid.*, p. 232.
[74] *Ibid.*, p. 233.

Ocurrió una disputa entre dos hombres de al-Ubulla, uno de los cuales soltó a su oponente palabras muy gruesas que el otro le devolvió. Y observé que la gente se lo reprochaba duramente. Como no le veía la causa, indagué: "¿Por qué le censuráis lo que le dijo?" Y me contestaron: "Por que es más rico que él. Y si se lo pasamos, permitiríamos a nuestros pobres tenerse por iguales a los ricos, en lo cual hay un enorme daño."

Hamdan b. Sabah dijo: "¿Cómo es que Riyah me insulta y yo no le hago otro tanto? ¿Es más rico que yo?" Luego calló.[75]

El pasaje anterior es por sí mismo elocuente y no requiere de mayores comentarios, salvo aquellos que enfaticen en los asuntos relacionados con la separación social de ricos y pobres. Del fragmento anterior asimismo se desprende la discriminación y también la sumisión que se espera de los pobres que no deben considerarse iguales a los ricos, ni contestarles sus insultos. Al-Jahiz cita frecuentemente a lo largo de su libro poemas que muestran estos asuntos. Por ejemplo:

Guardar el dinero es mejor que ser pobre
¿No ves que el poder del varón sobre las gentes crece
cuando saben que es rico?[76]

Y también de otro poeta:

Déjame que aspire sólo a ser rico, porque
considero que el más desdichado de los hombres es el pobre,
el más alejado de ellos y el más despreciable,
aunque esté bien emparentado y sea de buen linaje.
El magnánimo evita su trato. Su mujer
le desprecia, el niño le hace reproches.
En cambio ves cómo anda el rico rodeado de un halo de majestad,
y cómo el corazón de su amigo revienta de júbilo.
Sus faltas se consideran leves por grandes que sean,
pues la riqueza es un dios compasivo.[77]

[75] *Ibid.*, pp. 182-183.
[76] *Ibid.*, p. 240.
[77] *Ibid.*, p. 240.

Estos antagonismos entre ricos y pobres, así como las separaciones sociales, y todo lo relacionado con el desprecio, discriminación y posiciones de inferioridad, también llevaron a levantamientos sociales en todas partes del Imperio islámico. Los pobres supuestamente debían estar sumisos, pero no siempre lo estuvieron y con frecuencia protestaron violentamente la falta de alimentos, las duras condiciones de vida y las injusticias en la distribución de la riqueza. De estas rebeliones sociales está llena la historia del *Dar al-Islam* en todas sus latitudes. Por ejemplo las revueltas campesinas en Egipto en el 697, en el 712 y en el 725-726, que también se han interpretado como las protestas coptas contra el dominio musulmán.[78]

El levantamiento bereber del 740 en el norte de África y en la Península Ibérica también tuvo motivos principalmente socioeconómicos y de lucha contra la injusta distribución de las riquezas. Razones semejantes caracterizaron a las revueltas de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath (701-704) en Transoxiana y la de Yazid Ibn al-Muhallab (720) en Iraq. La primera tuvo el apoyo de los *dahaqin*, la aristocracia persa y se opuso al gobierno de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, a quien llamó "el enemigo de Dios".[79] La de Yazid Ibn al-Muhallab contó con el apoyo de los *mawali* y probablemente también de los *dahaqin* persas que habían apoyado a 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath.[80] También se pueden mencionar las revueltas campesinas iraníes que tuvieron asimismo connotaciones religiosas de sincretismo sectario al unir ideas y prácticas del Shi'ismo con el Mazdeísmo. Ambas eran herejías dentro del Islam shi'ita y del Zoroastrismo. La primera de estas rebeliones campesinas en Irán fue la de Bihafarid, un líder campesino cerca de Nishapur, cuyo levantamiento

[78] Para más información al respecto, véase: Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 48.

[79] Para más detalles véanse: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp. 300 y ss. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, pp. 241-243. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p. 47. Watt, *Formative Period*, pp. 71-72. Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp. 232-248. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial p. 21; pp. 30-32; p. 58 y pp. 135-136.

[80] Para más información véanse: Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. IV, pp. 192-196. Wellhausen, *Arab Kingdom*, pp. 312-318. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 21-33.

se extendió por el Khurasan (747-750). Abu Muslim al-Khurasani finalmente aplastó esta revuelta en nombre de los 'Abbásidas.[81] Son conocidas también sus rebeliones en Sistán y Herat, y por el oeste hasta Rayy (hoy Teherán).

La revolución 'Abbásida, que triunfó en el 750 después de una campaña de propaganda secreta por espacio de 30 años, desde el año 717, fue uno de los acontecimientos políticos, culturales y sociales más importantes del Islam medieval. Esta revolución cobró un gran apoyo popular debido a que los 'Abbásidas, con gran habilidad en su propaganda secreta, apelaron a los más pobres, a los discriminados y a los que padecían injusticias económicas y sociales.[82] En al-Andalus también hubo rebeliones por motivos semejantes como las que sacudieron a los gobiernos de los emires Muhammad I (852-886), al-Mundhir (886-888)[83] y 'Abd Allah (888-912).[84] Del 880 al 928 la revuelta popular de 'Umar

[81] Lapidus, *A History*, pp. 78-79.

[82] Para más información véanse: *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya*, pp. 144-145 y pp. 202-204. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, p. 312. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 333. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, p. 51. Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, pp. 141 y ss. Lassner, *Islamic Revolution, passim*, en especial p. 45. Sharon, *Black Banners, passim*, en especial pp. 158-159. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan", pp. 227-252.

[83] Para más detalles véanse: Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, *passim*, en especial p. 11, pp. 15-16, pp. 23 y ss. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, *passim*, en especial pp. 93-94, pp. 106 y ss. *Akhbar Majmu'a, passim*, en especial p. 126, pp. 141-142, pp. 145-146. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus, passim*, en especial pp. 89 y ss. *Dhikr Bilad al-Andalus, passim*, en especial vol. I, pp. 148-149 y vol. II, pp. 157 y ss. Roberto Marín Guzmán, "La rebelión muladí en al-Andalus y los inicios de la sublevación de 'Umar Ibn Hafsun en las épocas de Muhammad I y al-Mundhir (880-888)", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 2 (106), 1998, pp. 233-284. Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928)", *passim*, en especial pp. 180-213. Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 55-57.

[84] Para más detalles véanse: Roberto Marín Guzmán, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the period of the amir 'Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 4, 1994, pp. 419-473. Roberto Marín Guzmán, "Social and ethnic tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, vol. XXXII, núm. 3, 1993, pp. 279-318.

Ibn Hafsun, quizá la más importante en al-Andalus también tuvo una gran gama de causas entre las que se pueden mencionar los motivos económico-sociales, además de sus pretensiones políticas y de autonomía.[85] Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Yahya al-Wansharisi (m. 1508) en su *Mi'yar al-Mughrib wa al-Jami' al-Mu'rib 'an Fatawi Ahl Ifriqiyya wa al-Andalus* afirma, siguiendo a al-Razi, que 'Umar Ibn Hafsun se rebeló porque quería tierras.[86]

Por medio de uno de los personajes del *Kitab al-Bukhala'*, al-Jahiz señala precisamente los orígenes de estos antagonismos y la reacción de los pobres en contra de los ricos:

> Podrás ver en todos estos sitios cómo el pobre está resentido contra el rico, cómo los mendigos asedian a los poderosos, cómo el que va a pie odia al que va a caballo y cómo la gente está llena a rebosar de envidia.[87]

[85] Para más detalles véase: Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun", *passim*, en especial pp. 181-213. La revuelta de 'Umar Ibn Hafsun estalló en el 880 y duró con este líder hasta su muerte acaecida en el 918. Sus hijos continuaron el levantamiento por 10 años más hasta el 928 cuando el emir 'Abd al-Rahman III le puso fin. Para más información véanse también: Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. V, *passim*, en especial pp. 128-132, pp. 134-135. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, *passim*, en especial pp. 189-190, p. 193, pp. 194-195. *Crónica Anónima, passim*, en especial pp. 71 y ss. y p. 75. Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1903, reimpreso por Oriental Press, Amsterdam, 1967, *passim*, en especial pp. 593 y ss. Dozy, *Historia*, vol. I, p. 569. Arié, *España Musulmana*, p. 23. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, pp. 273 y ss. Joaquín Vallvé, "De nuevo sobre Bobastro", en *Al-Andalus*, vol. XXX, núm. 1, 1965, pp. 158-159. Joaquín Vallvé, "La Rendición de Bobastro", en *Mainake*, vols. II-III, 1980-1981, pp. 218-230, en especial pp. 226 y ss. Marín Guzmán, "The end of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus", *passim*, en especial pp. 186-190.

[86] Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Yahya al-Wansharisi, *Mi'yar al-Mughrib wa al-Jami' al-Mu'rib 'an Fatawi Ahl Ifriqiyya wa al-Andalus*, Rabat, 1981-1983, vol. X, p. 111. Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun", p. 194.

[87] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 248. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

4. Marginados y discriminados

El *Kitab al-Bukhala'* contiene valiosa información acerca de los marginados y discriminados en el Islam medieval. Esta obra refleja mucho del sentir popular entonces en boga, que bien puede servirnos para trazar algunos lineamientos generales. De entre los marginados están en primer lugar los pícaros *(mukaddi)* acerca de los cuales esta obra describe detalladamente muchas de sus prácticas para engañar a los demás y obtener algunos beneficios.[88] El *Kitab al-Bukhala'* explica claramente que Khalid Ibn Yazid, por ejemplo, uno de los protagonistas de la obra, fue el gran maestro de los pícaros. Este personaje no fue solamente pícaro, sino que también actuó en otros niveles, en los cuales tuvo asimismo gran experiencia, pues aparece como el maestro supremo. Por este motivo él mismo afirma en la obra que si perdiera las riquezas se pondría de narrador o, como dice el texto:[89]

> rodaría por los cuatro puntos cardinales –como hice antes– de pícaro, con la barba crecida y blanca, el gaznate bien timbrado y grato, maneras exquisitas: todo ello haría mi éxito seguro. Si pido lágrimas a mis ojos, responden favorablemente; y más útil es un poco de compasión ajena que el mucho dinero. Pasaría el día con trampas y la noche con el oficio que le corresponde; saldría de bandolero o sería ojos y voz de la partida. Pregunta por mí a los salteadores de Jabal, o a los maleantes de Siria, a los Zutt, de las marismas, a los cabecillas kurdos, a los levantiscos nómadas, a los criminales de Nahr Batt, a los ladrones de al-Qufs; interroga a los malechores de Qiqan y Qatar, que te cuenten los bandidos enmascarados y los degolladores de Jazira cuán arrojado soy cuando se precisa coraje y qué sutiles mis artimañas en el momento necesario, cómo me bato en las algaras reforzándose mi ánimo a la vista de las vanguardias, de qué forma velo si guardo las atalayas, qué palabras dirijo a los gobernadores si me apresan, cuál es mi paciencia al ser azotado, qué poco me desazono en prisión, cuán livianos me parecen los grille-

[88] Véase: Faruq Sa'd, *Ma'a Bukhala' al-Jahiz*, Dar al-Afaq al-Jadida, Beirut, 1978, p. 190.

[89] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 112-113. Para más información sobre los Banu Sasan, o los malechores, asesinos y ladrones del Islam medieval véase: Clifford E. Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld. The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*, E.J. Brill, Leiden, 1976, *passim*.

tes más pesados y cuántas mazmorras perforé; de cuántas cárceles he escapado y cuántos presidios soporté. No me viste con Kurdawayh al-Aqta' en los días [las batallas] de Sindan, ni en la sublevación de Sarandib, ni fuiste testigo en la guerra de Multan. Pregunta por mí a *katifitas*, *khulayditas*, *khurrabitas*, y *bilalitas*, así como a los compañeros de Sakhr y Muskhir que quedan, a los últimos amigos de Fas, Ras y Miqlas.[90]

En la sección del *Kitab al-Bukhala'* donde se explican las palabras usadas por Khalid Ibn Yazid se notan con exactitud las distintas formas que los pícaros empleaban para timar a la gente. Se hacían pasar por eremitas, por pobres, por tener un hijo deforme, etc., para obtener algún beneficio de los demás. Como puede inferirse de la obra, muchas de estas prácticas eran frecuentes entre los pícaros. Sin embargo, debemos tener presente la necesidad de diferenciar la realidad histórica de la creación literaria. Una vez que se ha logrado establecer esta separación, podemos suponer, basados en otras fuentes, que algunas de estas actitudes, aunque no todas, pues no existen pruebas históricas de todas ellas, fueron comunes entre la gente de la época de al-Jahiz. Debido a lo detallado y extenso de estas aclaraciones, citamos sólo algunas:

Mjtrani: te sale al paso vestido de eremita, haciendo notar que Babak le cortó de raíz la lengua por haber sido almuédano; luego abre la boca como se hace al bostezar y no se le ve lengua por ningún lado, pero en realidad la tiene de un palmo... El mjtrani debe llevar consigo alguien que hable por él, o una pizarra o pergamino donde se expone su historia.

Kagani: simula ser loco epiléptico espumajeando por la boca hasta el punto de parecer incurable sin duda alguna, de tanto como arroja y asombrando que alguien en tal estado siga vivo.

Qarasi: se venda la pantorrilla o un brazo apretando mucho y pasa de esta guisa una noche; al estrangular la circulación, la pierna queda como tumefacta y, entonces la pringa con jabón y "sangre de culebra" rociándola de manteca y fajándola con un emplasto de tela hecha jirones; después destapa una

[90] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 116-117. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

parte de todo ello, de manera que quien lo ve no abriga la menor duda de que aquello sea gangrena o bubas parecidas.

Musha' 'ib: su ocupación es deformar a niños recién nacidos, cegándolos, tulléndolos o mancándolos para que la familia los utilice en pedir limosna. En ocasiones son padre y madre quienes lo llevan a la operación, pagando un alto precio, por convertirse así el niño en una hacienda de buena renta que, o bien se puede explotar directamente o alquilar por un arriendo prefijado. A veces los alquilan por buenos cuartos a personas que viajan a África y mendigan para ellos por todo el camino, eso si son gente de confianza, porque de lo contrario, han de ofrecer un aval tanto por el niño como por el arriendo.

Filawr: truca sus testículos para hacerte creer que está herniado, o para aparentar cáncer, llagas o úlceras allá mismo o en el culo, introduciéndose un buche de gallina con un cacho de pulmón [colgando]. Puede ser una mujer quien finja otro tanto con su vulva.

Kagan: mozalbete pícaro y guapo que se prostituye y actúa por los dos lados.

'Awwa': pide limosna entre el crepúsculo y la oración de la noche; ocasionalmente canta si tiene buena garganta y voz conmovedora.

Istil: simula ser ciego, como si tuviera las cuencas vacías, o con tumores acuosos, o que no ve por cualquier enfermedad de la vista o por cataratas.

Mazidi: vagabundea llevando unas moneditas de poco valor y gritando: "Estos dineros son para juntar el precio de una ropa de felpa o para pagar una mortaja, ayudadme a comprarla: Dios os lo pague."

Muqaddis: se sirve de un cadáver a cuya vera se coloca, pidiendo para amortajarlo. Suele plantarse también en los caminos que van a La Meca junto a un burro o camello muerto pregonando que era suyo y pretendiendo estar impedido. Es corriente que sepa las hablas del Khurasan, Yemen y norte de África, siendo buen conocedor de sus ciudades, caminos y gentes, así unas veces es –a su gusto– tunecino, o de Farghana, o de cualquier provincia del Yemen.

Mukaddi: mendigo pícaro.

Ka'bi: su nombre se remonta a Ubayy b. Ka'b al-Mawsili, cuya jefatura salió de una reunión de bribones habida un año después de Khalawayh en torno a una fuente.[91]

[91] *Ibid.*, pp. 118-120. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

A lo anterior hay que agregar también la artimaña de muchos que limaban las monedas para dejarse una parte del metal precioso en su poder y entregar dineros de más baja ley. Ésta parece haber sido una práctica bastante extendida en todo el Imperio islámico, de la cual dan cuenta algunas obras históricas y también este libro de al-Jahiz.[92]

En el *Kitab al-Bukhala'* puede notarse cierta discriminación, en alguna medida bastante difundida, contra los Khawarij (*kharijitas*), como se lee: "¡Hijo sin madre de peor agüero que los Kharijitas y más impertinente que los que buscan defectos ajenos!"[93]

Es oportuno recordar que los Khawarij se separaron del partido (*shi'a*) de 'Ali Ibn Abi Talib (656-661), el cuarto y último califa Rashidun, primo y yerno del Profeta. En un principio los que después llegaron a ser los Khawarij apoyaban a 'Ali, formaban parte de la *shi'a* y se oponían a los Omeyas de Damasco, enemigos del califa 'Ali. Sin embargo, a raíz de los acontecimientos de Siffin (657) en que 'Ali permitió el arbitraje de dos jueces que decidieran las rivalidades entre él y Mu'awiya, este último entonces gobernador de Siria, los Khawarij (cuyo nombre quiere decir los que se separan, los que salen) se separaron de 'Ali. Debido al arbitraje que tuvo lugar en el 658 en Adhruh, localidad ubicada entre Ma'an y Petra, los Khawarij señalaron que *la-hukma illa li-Allah* (el juicio corresponde sólo a Dios). Asimismo, difundieron el principio de que el carisma residía en la comunidad, por lo que ésta debía de ser de santos, con exclusión de todos aquellos que hubieran pecado gravemente. Como resultado de todos estos planteamientos se difundió la discusión teológica de si las obras afectaban la fe.[94] Los que lanzaron

[92] Véase: *ibid.*, p. 146.

[93] *Ibid.*, p. 260.

[94] Para más información véase: Manuel Ruiz Figueroa, *Islam. Religión y Estado*, El Colegio de México, México, 1996, *passim*, en especial pp. 63-65. Véanse también: Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Russell & Russell, Nueva York, 1965, *passim*, en especial pp. 121 y ss. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973, *passim*, en especial pp. 25-36. Watt, *Islamic Philosophy and Theology, passim*, en especial pp. 10-19. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", *passim*, en especial p. 134.

estos debates lo hicieron por la oposición a las doctrinas y prácticas de los Khawarij.

La oposición de los Kharijitas a los shi'itas y a los Omeyas fue famosa como ejemplo de rebeldía en diversas partes del Imperio, en especial en Iraq y el Khurasan donde los levantamientos fueron frecuentes.[95]

Aún no es posible determinar si participaron al lado de los ejércitos 'Abbásidas en la revolución de éstos contra los Omeyas. Debido a la propaganda secreta de los 'Abbásidas es casi imposible conocer los detalles al respecto. Sin embargo, es factible inferir que así como los Khawarij fueron política y militarmente activos en los tiempos anteriores a la revolución 'Abbásida, pudieron también haber luchado contra los Omeyas en el momento del llamado 'Abbásida al levantamiento. Si participaron independientemente de la revuelta popular contra los Omeyas, su lucha armada en el momento de la *da'wa* 'Abbásida pudo haber contribuido a ampliar aún más las dimensiones populares de esta revolución.[96]

Sobre los Khawarij en el momento del levantamiento 'Abbásida las fuentes árabes cuentan con escasa información, salvo la escueta referencia en el *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi* que señala que después de que Abu Salama, uno de los más importantes líderes de la *da'wa* 'Abbásida, liberó de la prisión a Bukayr b. Mahan, también líder de la causa 'Abbásida, y pagó sus deudas, Bukayr cayó gravemente enfermo y en su lecho mortuorio profetizó que el califa al-Walid II (743-744) moriría muy pronto y que esto marcaría

[95] Véanse las siguientes obras: Ruiz Figueroa, "Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam", pp. 61-88. Watt, *The Formative Period, passim,* en especial pp. 9-37. Francesco Gabrieli, "Sulle origini del movimento Harigita", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei classe di Scienze Morali e Storiche*, vol. III, fasc. 6, 1941, pp. 110-117. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 66-68. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 172-177. Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, pp. 98-102 y pp. 163-165. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", pp. 242-244. De las fuentes primarias deseamos recomendar el anónimo *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya*, pp. 202-204.

[96] Para más información véanse: *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya*, pp. 249-250. Lassner, *Islamic Revolution*, p. 93. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim,* en especial pp. 66-68. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim,* en especial pp. 267-272. Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política, passim,* en especial pp. 53-58.

el inicio del fin de los Omeyas. La profecía también afirmaba que las tribus pelearían de nuevo en el Khurasan, los Khawarij se sublevarían y un gran terremoto tendría lugar.[97] Lo importante de esta profecía es que menciona directamente a los Khawarij, pero todavía no es posible determinar si las referencias a ellos se debían a su participación directa en los ejércitos 'Abbásidas, o si era una opinión generalizada, dada la constante oposición de este grupo a los Omeyas.[98]

Los Khawarij tuvieron fama de revolucionarios y constantes opositores tanto de los Omeyas como de los shi'itas. 'Ali Ibn Abi Talib les derrotó en la conocida y sangrienta batalla de Nahrawan (17 de julio del 658),[99] de lo que luego éstos se vengaron cuando un kharijita fanático llamado 'Abd al-Rahman Ibn al-Muljam dio muerte al califa en Kufa el 25 de enero del año 661.[100] Esta fama de levantiscos parece haber sido

[97] Para más información véanse: *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya*, pp. 249-250. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 66 y ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 267-272. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política*, Alma Mater, Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp. 53-58. Roberto Marín Guzmán, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", en *Cuadernos de Historia*, núm. 44, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982, *passim*. Roberto Marín Guzmán, "Mahdyzm-Muzulmanski Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, vol. LIX, fasc. 4, 1989, pp. 137-144. Lassner, *Islamic Revolution*, p. 93.

[98] Para más detalles véase: Montgomery Watt, "Kharijite thought in the Umayyad Period", en *Der Islam*, vol. XXXVI, núm. 3, 1961, pp. 215-231. Watt, *Formative Period, passim*, en especial pp. 15-18, pp. 31-34, p. 71, pp. 124 y ss., p. 140. Shaban, *The 'Abbasid Revolution, passim*, en especial pp. 53-54, p. 93, pp. 127-131, pp. 143-145. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 66-67.

[99] Véase: *Nahj al-Balagha*, Tahrike Tarsile Quran, Elmhurst, s.f.e., *passim*, en especial p. 39 y también pp. 92-93, pp. 96-97, pp. 144-145, p. 151 y p. 270.

[100] 'Abd al-Rahman Ibn al-Muljam hirió a 'Ali Ibn Abi Talib a la salida de la mezquita de Kufa en la mañana del día 19 del mes de Ramadan del año 40 de la Hijra y el califa murió dos días después, el 21 de Ramadan. Para más información al respecto véanse: Shaykh al-Mufid, *Kitab al-Irshad. The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, traducción al inglés por I.K.A. Howard, Nueva York, 1981, *passim*, en especial pp. 193-196. Tabatabai, *Shi'ite Islam*, p. 192. S. Husain M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Longman & Librairie du Liban, Londres y Beirut, 1979, pp. 90-91. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial, pp. 167-180. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 60-63.

la opinión más difundida a nivel popular. Al-Jahiz la deja también plasmada en su obra. Quizá por su tenaz oposición a los líderes políticos y su rebeldía constante aparecen los Khawarij como un grupo discriminado en el *Kitab al-Bukhala'*. A ello se debe agregar que posiblemente muchos los discriminaban por sus doctrinas religiosas y no sólo por su violencia política.

Aquí podemos reflexionar que al-Jahiz, debido a sus ideas Mu'tazilitas, criticó con severidad a los shi'itas, a los Khawarij y a los Omeyas. En estas opiniones que manifiestan algunos de sus personajes contra los Khawarij, por ejemplo, al-Jahiz pudo haber tenido la intención de criticar a distintos grupos teológicos que tenían también aspiraciones políticas. Tal parece haber sido el propósito de su otra obra titulada *Kitab al-'Uthmaniyya*, que intenta demostrar la superioridad de Abu Bakr frente a 'Ali, a pesar de que a 'Ali muchos cronistas desde su muerte lo llamaban *wasi al-awsiya'* (albacea entre los albaceas), o bien *warith 'ilm al-Anbiya'* (el heredero del conocimiento de los profetas).[101] Lo anterior en última instancia también significaba rechazar a los shi'itas, criticar sus doctrinas, en especial el concepto del imamato y negar sus aspiraciones al califato. Montgomery Watt demostró que el grupo de la 'Uthmaniyya en el siglo IX intentaba dar mayor fuerza a Abu Bakr y a los siguientes dos califas Rashidun: 'Umar y 'Uthman y negar el califato a 'Ali, al mismo tiempo que los seguidores de la 'Uthmaniyya se oponían a la exaltación que de 'Ali practicaban los Rafiditas.[102] Al final triunfó la idea de

[101] Para más información véase: Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, p. 179. Véanse también: Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, p. 92. Marshall Hodgson duda de estos títulos en una época tan temprana. Véase: Marshall Hodgson, "How did the early Shi'a become sectarian?", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. LXXV, núm. 1, 1951, pp. 1-13. También es importante recordar que Abu Dharr al-Ghifari ex compañero del Profeta, fue en el momento de la *fitna* contra 'Uthman, uno de los más fervientes defensores de 'Ali, a quien llamaba el *wasi* (albacea) y el heredero del conocimiento del Profeta. Al respecto véase: Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, p. 171. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, p. 83. Tabatabai, *Shi'ite Islam, passim*, en especial pp. 50-52 y pp. 177-178.

[102] Véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, p. 1700. Al-Jahiz en su *Kitab al-Bayan wa al-Tabyin* explica la revuelta de Zayd en Safar del año 122 (diciembre del 740) y la masacre que hicieron los ejércitos Omeyas de los shi'itas. También explica que

los cuatro califas Rashidun, en su orden cronológico, lo que también significaba el orden de mérito. Los partidarios de la 'Uthmaniyya en realidad llegaron a ser campeones de la *Sunna*.[103]

Simultáneamente a todos estos asuntos, en el siglo IX también surgió un culto a Mu'awiya como reacción a la exaltación que rendían los shi'itas a 'Ali, que al-Jahiz también criticó con sarcasmo y profunda severidad, al punto que por su crítica mordaz este culto a Mu'awiya desapareció hacia finales del siglo IX. Fue entonces cuando se estableció oficialmente y se difundió por todo el *Dar al-Islam* el principio de los cuatro califas Rashidun, su orden cronológico y su mérito. Al-Jahiz en otra de sus obras, en la *Risalat fi Nabita*, escribió severas críticas contra Mu'awiya, a quien consideró creador de cisma, difusor de la coerción, la opresión y la violencia. También le criticó que no cumplía con la *Sunna*, sino que más bien la repudiaba. Así escribió en su *Risalat fi Nabita*:

> ...Mu'awiya entonces tomó el poder y estableció su autoridad indiscutible sobre el resto del Consejo de Electores y sobre el resto de la Asamblea de los musulmanes, tanto los *Ansar* como los *Muhajirun*. Este año se llamó *'am al-jama'a*, pero no fue tal "año de reunión", sino un año de cisma, coerción, opresión y violencia, un año en el que el *imamato* se convirtió en una monarquía siguiendo los métodos de Cosroes y el califato en una tiranía que bien valía un César.
>
> ...[Mu'awiya] llegó al punto de rechazar abiertamente las doctrinas del Profeta, repudiando sus preceptos respecto del "niño de la cama" y el castigo por libertinaje y lujuria".[104]

Al-Jahiz asimismo le criticaba:

---

el califa Hisham ordenó que todos los Talibíes eminentes debían de separarse del grupo, apartarse de la insurrección y condenar a sus líderes. Para más detalles véanse: Al-Jahiz, *Kitab a-Bayan wa al-Tabyin*, vol. I, pp. 311-312. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, p. 1709. (Edición de Leiden). Acerca de los Rafiditas véase: Watt, *Formative Period*, pp. 116-117. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, pp. 266-267.

[103] Véase: Watt, *Formative Period*, p. 167.

[104] Al-Jahiz, *Risala fi Nabita*, en Pellat, *The life and Works of Jahiz*, p. 84.

> ...su proclamación del disoluto Yazid [como heredero], su monopolización del botín de guerra, su favoritismo en los nombramientos de gobernadores de provincias, su reemplazo de los castigos penales, su nepotismo y su intervención personal.[105]

Por todo lo anterior al-Jahiz concluyó que Mu'awiya era impío y se opuso en general a la Nabita que, en su opinión, los seguidores de esta escuela equivocadamente exigían: "¡No maldigan a Mu'awiya! ¡Él es uno de los Compañeros del Profeta! Quien lo maldiga es un [blasfemo] y está creando innovación [*bid'a*]. Quien lo odie contraviene la *Sunna*."

Finalmente al-Jahiz afirmó en su crítica: "En otras palabras, la *Sunna* requiere que nosotros perdonemos a quienes específicamente repudian la *Sunna*."[106]

También aparecen en el *Kitab al-Bukhala'* otros grupos religiosos como objeto de discriminación. En el nivel popular muchos manifestaron su rechazo a numerosas escuelas por diversas razones, fueran políticas o por sus opiniones consideradas heréticas. Tal parece haber sido el significado de las palabras que al-Jahiz pone en boca de sus diversos personajes, en la mayor parte de los casos en forma irónica, en donde se refleja el sentir popular de discriminación de ciertos grupos religiosos. Uno de los ejemplos más reiterados en esta obra es la discriminación hacia los Qadaríes, la escuela partidaria del Libre Albedrío en el Islam, que tuvo asimismo una destacada participación política contra la dinastía Omeya.

La escuela de la Qadariyya, que se apegaba a la doctrina del Libre Albedrío, señalaba que así como Dios había dado al hombre la posibilidad de escoger entre el bien o el mal, de igual forma la sociedad debía de tener la opción de elegir a sus gobernantes. Como los Qadaríes consideraban a los Omeyas usurpadores, se rebelaron en varias oportunidades con el propósito de deponerles e instaurar gobernantes más acordes con la voluntad popular. Los Qadaríes participaron primero en la revuelta de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath (701-704) y organizaron otros

[105] *Ibidem.*

[106] *Ibidem.*

levantamientos en los años siguientes. Con el propósito de detener su rebelión los Omeyas mataron en el año 704 a Ma'bad al-Juhani, aparentemente el fundador de esta escuela.

Por otra parte, los Omeyas con frecuencia defendieron la doctrina de la Predestinación que en su praxis política significaba la sumisión del pueblo a los gobernantes. Al-Tabari describe que el califa Hisham (724-743), por ejemplo, mandó dar muerte a Ghaylan al-Dimashqi (uno de los más importantes líderes de los Qadaríes y luego de la *Mu'tazila*), por defender la doctrina del Libre Albedrío y por su constante oposición a los Omeyas en la época de 'Umar II (717-720) y del califa Hisham. La ejecución de Ghaylan se ha interpretado también como resultado de sus ideas de lograr la igualdad (*musawa*) de los *mawali* frente a los musulmanes de origen árabe. Su muerte asimismo pudo haberla provocado su posible vinculación con la revuelta de al-Harith b. Surayj en el Khurasan y en Transoxiana contra los Omeyas, del 734 al 746.[107] En el *Kitab al-Bukhala'* existen algunas referencias a los Qadaríes, que en cierta forma podrían tomarse como críticas de algunos a esta escuela. Por ejemplo:

> Un hombre solía presentarse a la hora de comer en casa de al-Jawhari, calculando el momento sin errar [nunca]. Una vez dentro, mientras la gente comía, o puesta ya la mesa, empezaba a berrear: "Dios maldiga a los qadaríes, ¿quién podría apartarme de engullir estas viandas si estaba escrito que había de comerlas?"[108]

[107] Para más información véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, p. 1733. (Edición de Leiden). Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad al-Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firaq*, editado por Muhammad Badr, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1910, p. 119. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, *passim*, en especial p. 257, p. 274, p. 388. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 244. Watt, *Formative Period*, pp. 85-87. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, pp. 118-137. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 33. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 68-70.

[108] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 202. En relación con los Qadaríes véanse las siguientes obras: Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa, passim*, en especial pp. 220-221. Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firaq, passim*, en especial pp. 160-163. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 622. Carlo Nallino, "Sull nome di Qadariti", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 461-466. 'Abd Allah Sallum al-Samarra'i, *Al-Ghuluw wa al-Firaq al-Ghaliya fi al-Hadara al-Islamiyya*, Dar Wasit li'l-Nashr, Baghdad, 1982, pp. 273-276.

Dentro del grupo de los marginados y discriminados los pobres formaban el mayor número. De ellos hemos dado algunas referencias más arriba. Aquellas personas de mayores recursos económicos consideraban inferiores a los pobres a los que, debido a su escasa educación, ciertos personajes del *Kitab al-Bukhala'* los reputaban como *suqa* (populacho), término que de hecho tiene connotaciones peyorativas. Al populacho lo caracterizaban como ignorante, de malas costumbres, supersticioso, de escasa educación y de bajo nivel intelectual. Así al-Jahiz en forma jocosa transmite todos estos sentimientos populares de los que él fue testigo, opiniones que nos sirven para contextualizarlas en su época histórica. El siguiente pasaje, que tiene un margen de burla, describe algunas de estas características y una vez más muestra la separación entre ricos y pobres:

> Especialmente para él se dedicaba, en ocasiones, un gordo francolín o una gallina tierna. En una de aquellas noches se apagó el hachón y 'Ali al-Uswari lanzó una incursión sobre el plato del mencionado, aprovechando las tinieblas y aplicando aquello de que *la noche es mejor encubridora de la desgracia*, pero nuestro hombre reparó en la maniobra –sólo era bueno para captar actos de tal laya– y comentó: "Con razón los reyes no comen con el populacho."[109]

Albert Nasir Nadir, *Ahamm al-Firaq al-Islamiyya*, s.p.i., Beirut, s.f.e., pp. 48-64. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1979, *passim*, en especial p. 31. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 68-70. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 184-185. Roberto Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", en *Revista de Filosofía*, vol. XXII, núms. 55-56, 1984, pp. 133-150.

[109] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 123. El texto árabe literalmente dice: *kadhalika al-muluk kanat la ta'kul ma'a al-suqa* (p. 57), que Serafín Fanjul ha traducido como: "Con razón las gentes principales no comen con el populacho." Hemos creído más conveniente, para nuestros propósitos y alcanzar nuestros objetivos, traducir esta frase más literalmente, ya que de esta forma se logra dar mayor énfasis a esa enorme separación entre las clases sociales. En este sentido los ricos aparecerían no sólo como las gentes principales, sino también, como dice textualmente, creyéndose reyes frente a los pobres a quienes consideran inferiores. Así la separación entre ricos y el populacho (*al-suqa*) es aún más dramática.

Muchos otros grupos también estaban marginados. El *Kitab al-Bukhala'* presenta en el sentir popular de la época de su autor a los turcos, a los bizantinos, a los hindúes y a los daylamitas (que habitaban el norte de Irán y que no se habían convertido al Islam en la época de al-Jahiz), como grupos marginados, pues se les consideraba enemigos del Islam, por habitar en el *Dar al-Harb*.[110]

Los esclavos también formaban parte de los marginados. En términos generales en el *Dar al-Islam* los esclavos no se emplearon en labores agrícolas o de producción, salvo algunas excepciones, sino solamente para trabajos domésticos, en especial en las casas de familias ricas, como cita al-Jahiz al poeta Sa'id b. Zayd b. 'Amr b. Nufayl:

> He aquí a mis dos mujeres que me están diciendo a sabiendas
> dichos falsos y estúpidos.
> Me piden que me divorcie al ver que ya tengo
> poco dinero. ¡Mala cosa para la que habéis venido!
> Puede ser que vuelva a tener dinero
> y libere mis espaldas del peso de las deudas.
> Habrá en nuestra casa esclavos y esclavas
> y diez criados.[111]

La esclavitud en el Islam estuvo siempre regulada con todo detalle y no debe confundirse con otras formas de esclavitud en distintas partes del mundo o en diferentes épocas de la historia. De hecho el Islam prohibía la esclavitud de otros musulmanes. Sólo se podía esclavizar a los no musulmanes y en caso de que el esclavo se convirtiera al Islam, la legislación establecía su manumisión inmediata. También el esclavo podía lograr su libertad si el amo así lo deseaba, o si en el testamento el dueño establecía que a su muerte sus esclavos fueran libres. Si un amo tenía un hijo con una esclava, el niño nacía automáticamente libre, pues seguiría

[110] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 148-149. Es oportuno recordar que el que no es parte del *Dar al-Islam* (el Imperio islámico) es parte del *Dar al-Harb* (la zona de guerra, lo que está fuera del Imperio islámico), por lo que automáticamente es "enemigo" del Islam.

[111] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 241.

el Islam, la religión de su padre. Algunos esclavos podían también ahorrar de sus exiguos ingresos, que con frecuencia se les pagaba por algunas de sus labores, o por sus favores sexuales en el caso de las esclavas. Eventualmente podían comprar su libertad.[112]

Los Zanj del África oriental tuvieron un gran impacto, pues fueron de los pocos esclavos destinados a actividades productivas y no domésticas. Su labor en la región de Basra consistía en remover las sales de los suelos para poder cultivar caña de azúcar. Debido a las precarias condiciones en que vivían, a su cohesión de grupo y a sus pretensiones independentistas, se rebelaron contra las autoridades musulmanas. Inclusive lograron la creación de un estado independiente que duró del año 868 al 883, acontecimiento que tuvo lugar, como queda claro, después de la muerte de al-Jahiz. Sin embargo, ciertos sentimientos que algunos podrían considerar como "racistas" estaban entonces en boga y se difundían con gran rapidez, como quedan resumidos en la opinión que al-Jahiz puso en boca de uno de sus personajes: "Los Zanj son las gentes más obtusas, necias e imprevisoras."[113] Otros esclavos también se emplearon en labores agrícolas, como los que cultivaban algunas tierras del valle del Nilo, o aquellos de los oasis del Sahara.[114]

Del *Kitab al-Bukhala'* se puede concluir que el sentir popular de entonces se resumía en creer que el esclavo era un objeto, una riqueza, como

[112] Para más información al respecto véanse: D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafita*, Roma, 1926, *passim*, en especial vol. I, pp. 111-125 y p. 228. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, *passim*, en especial p. 116. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*. Cahen, *El Islam*, pp. 124-127.

[113] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 215. Otras de sus frases contra los Zanj fueron citadas y comentadas por Bernard Lewis, *Race and Color in Islam*, Harper and Row Publishers, Nueva York, 1971, p. 17. Esta obra de Lewis debe leerse con cautela ya que se ha criticado en los círculos intelectuales por ser excesivamente tendenciosa. Para más detalles sobre la rebelión de los Zanj véase también: Bertold Spuler, *The Muslim World. The Age of the Caliphs*, E.J. Brill, Leiden, 1960, pp. 63-64. Para más detalles sobre los Zanj recomendamos: Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito núm. 2406 (Mixt 825), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p. 41.

[114] Hourani, *A History*, p. 117.

el oro o la plata.[115] Sin embargo, la *Shari'a* establecía, siguiendo la tradición del Profeta, que debía tratarse a los esclavos con justicia y consideración, y que en general en el Islam era meritorio manumitir a los esclavos.[116] No obstante estos asuntos, en la obra de al-Jahiz se puede observar también que al esclavo se le castigaba físicamente, inclusive por alguna falta menor. Esta realidad de castigo físico a los esclavos, que bien pudo al-Jahiz haber observado en su sociedad, queda reflejada, aún a pesar de la protección que la ley daba al esclavo, en el siguiente pasaje:

> Al día siguiente de que hubiera azotado a sus esclavillos fui a verle y le comenté: "¿A qué viene este apaleamiento atroz y este mal comportamiento? Son esclavos y tienen unos derechos inviolables, unos menesteres y educación; además son unos niños, más necesitados de otra cosa." Y me replicó: "Tú ignoras que se comieron todas mis pastillas digestivas."[117]

En otros pasajes de esta obra se repite ese sentir difundido de que al esclavo se le podía maltratar sin consecuencias legales. Al-Jahiz cita por medio de uno de sus personajes al poeta cuando dice: "El hombre libre te amonesta, el palo en cambio es para el esclavo y para el que pide con insistencia no hay nada como no dar."[118]

[115] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 78 y p. 86. Al respecto al-Jahiz escribió: "Me pides que te escriba los razonamientos de Khabbab para rechazar los celos y pretender que dejar la propia esposa a un advenedizo está comprendido en el capítulo de la generosidad y el reparto equitativo; que la vulva de una esclava es como un préstamo, algo incluido en las normas legales del servicio; que la esposa es por muchos conceptos igual a la sierva; que la esclava es una riqueza como pueden serlo la plata y el oro..." (p. 78 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul).

[116] Para más información al respecto véase: Hourani, *A History*, p. 116, donde escribió las siguientes líneas: "They [the slaves] did not possess the full legal rights of free men, but the *shari'a* laid down that they should be treated with justice and kindness; it was a meritorious act to liberate them. The relationship of master and slave could be a close one, and might continue to exist after the slave was freed: he might marry his master's daughter or conduct his business for him."

[117] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 105. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

[118] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 245.

Los fragmentos anteriores del *Kitab al-Bukhala'* nos permiten observar la funcionalidad de esta obra, pues nos llevan a ubicar en el contexto histórico todas estas opiniones y muchas prácticas referentes a los esclavos. Asimismo, utilizamos las referencias de al-Jahiz como punto de partida para una reconstrucción histórica más detallada de este grupo marginado de esclavos dentro de la sociedad musulmana medieval.

En general las fuentes árabes contienen poca información respecto de los esclavos. La razón es obvia: ni a los historiadores, ni a los cronistas, ni a los autores de colecciones de biografías les interesaba, ni mucho menos les importaba, referir historias de un grupo servil y marginado. Sin embargo, para el control de los esclavos, su clasificación, precio, etc., en los libros jurídicos y en los tratados de mercado (*hisbat al-suq*) son abundantes las referencias y clasificación de los esclavos en todo el *Dar al-Islam*, tanto en al-Mashriq, como en al-Maghrib y en al-Andalus. Para la época de al-Jahiz la gente común, pero principalmente aquellos que pertenecían a la *khassa*, tenían clara conciencia de los distintos tipos de esclavos, de acuerdo con su procedencia (lo que podríamos referir como grupo étnico), color de la piel y sexo, a lo que se agregaba una lista de sus cualidades y los trabajos para los cuales eran óptimos. También en estos tratados se señalaban con detalle sus defectos más pronunciados. El mismo al-Jahiz habló de estos distintos tipos de esclavos en algunas de sus obras.

Muchas de estas ideas y las opiniones más difundidas sobre los esclavos que circulaban aun antes de la época de al-Jahiz, las recopiló en el siglo XI en un tratado de *hisba* titulado *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid* el baghdadi Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan (m. 1066).[119] Datos muy semejantes respecto de los esclavos, basados probablemente en la obra de Ibn Butlan y adaptados a la realidad de al-Andalus, los repite Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Abi Muhammad al-Saqati, el *sahib al-suq* de Málaga en su tratado de *hisba* titulado *Kitab fi Adab al Hisba* en los siglos XII-XIII.[120] La recopilación de las opiniones,

[119] Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan, *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1954, *passim*.

[120] Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Abi Muhammad al-Saqati, *Kitab fi Adab al Hisba*, "El Kitab fi Adab al-Hisba (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqati", traducido al

clasificación y descripción de los esclavos, ideas que circulaban desde antes de la época de al-Jahiz, Ibn Butlan las resume así:

> Por medio [de nuestro tratado] el interesado en este tema, aprenderá a distinguir los órganos sanos de los enfermos, las buenas cualidades de las malas; qué esclavas se prestan para el servicio y cuáles para el placer; qué esclavos son obedientes y cuáles los orgullosos y soberbios y aquéllos a los que no conviene sino la paliza y el bastón. Y así cada cual escoja el que mejor convenga a su fin y de esta manera cubra su necesidad. Por eso se dice que el que quiera una esclava para el placer, que la escoja bereber, el que la quiera fiel y ahorrativa, rumí; quien para los niños, persa; para nodriza, etíope y para el canto, mequense. Quien quiera un esclavo para la custodia de vida y bienes, escójalo hindú o nubio; el que para el trabajo y faenas caseras, etíopes y armenios; quien quiera guerreros valientes, escoja turcos y eslavos.[121]

La obra de Ibn Butlan entra en detalles sobre las distintas esclavas y describe sus cualidades y sus defectos. También las clasifica por lugar de origen. A continuación se presenta una selección de sus detalladas decripciones de las esclavas, donde el autor insiste en mostrar sus cualidades, defectos y lugar de origen:

> Las hindúes: Al sureste. Son esbeltas, de color moreno, dotadas de una gran belleza, pero envejecen pronto. Son de fiar y cariñosas, cuidadosas, mandonas y de carácter fuerte. No soportan la sumisión y sienten desprecio por la muerte. Son capaces de los mayores crímenes cuando les conviene o se encolerizan. Las mujeres sirven para cuidar a los niños y los hombres para la defensa de vida y bienes y las labores delicadas. Son muy propensas a las epidemias.

---

castellano por Pedro Chalmeta, en *Al-Andalus*, vol. XXXII, 1967, pp. 125-162; pp. 359-397 y en *Al-Andalus*, vol. XXXIII, 1968, pp. 143-195; pp. 367-434. Véanse también: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes", *passim*. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

[121] Ibn Butlan, *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid*, citado por Pilar Coello, "Las actividades de las esclavas según Ibn Butlan (S. XI) y al-Saqati de Málaga (SS. XII-XIII)", en María J. Viguera, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, Madrid y Sevilla, 1989, pp. 201-210, en especial p. 204.

Las medinesas: Son de tez morena y mediana estatura. Unen a su dulce manera de hablar, belleza, coquetería, además de su cuerpo y rostro hermosos. Las mujeres no son celosas; se contentan con poco; no se encolerizan, ni gritan. Entre ellas se puede encontrar alguna etíope. Son buenas cantoras.

Las ta'ifíes: Su tez es de color moreno dorado. Son lo más simpático que Dios creó. Dicharacheras y siempre de buen humor. No son prolíficas porque son tardas en concebir y mueren al parir. Los hombres son extremadamente cariñosos y muy sociables. Son muy buenos cantores.

Las bereberes: De la isla de "Bárbara", al noroeste. Su color es muy negro, aunque algunas son amarillas. Cuando encuentres entre ellas una de madre *kutami*, padre *sinhaji* y origen *masmudi*, habrás hallado una esclava obediente por naturaleza que hará todo lo que se le mande. Son dispuestas para el servicio y valen para el placer y la educación de los niños porque son muy pacientes con ellos.[122]

Las yemeníes: De la misma raza que las egipcias. Tienen el carácter de las bereberes, el aspecto de las medinesas y la feminidad de las mequenses. Son muy buenas madres y se parecen mucho a las árabes.

Las zaranjíes: De un país llamado Zaranj. Ibn Khurdadhaba dice que desde este país hasta la ciudad de Multan –que está en medio de Hind– hay una distancia de dos lunas. La característica principal de esta raza, es que su transpiración tiene el aroma del almizcle. No son buenas para los niños.

Las zanjíes: Muy malas y, cuanto más negras, más feas son. Sus dientes son afilados. Se les puede sacar poco partido y tener de ellas cualquier mal. Se ven dominadas por su mal carácter. Son muy dadas a huir. No son tristes. El

[122] Ibn Butlan, *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid*, citado por Coello, "Las actividades de las esclavas", p. 204. También se cita lo siguiente: Abu 'Uthman, un comerciante de esclavos dice: "Si se trae una esclava bereber de buen origen, importada a los nueve años de edad. Que pase tres años en Medina y otros tres en La Meca. Que vaya al Iraq a los quince años para cultivarse y se venda a los veinticinco años, reunirá así, además de su buen origen, la coquetería de las medinesas, la feminidad de las mequenses y la ilustración de las iraquíes, mereciendo que se la quiera más que a las niñas de los ojos" (citado por Coello, p. 205).

sentido del ritmo y de la armonía es innato en ellas. Debido a su mala dicción, es mejor que no se dediquen al canto y sí, en cambio, al baile y a tocar la flauta. Se dice que si un zanj cae del cielo a la tierra, caerá con ritmo. Sus dientes, siempre están limpios porque tienen mucha saliva, pero esto hace sus digestiones pesadas. Soportan bien los trabajos duros. Si se les aplican castigos duros, no se les hace sufrir. No sirven para el placer porque su transpiración produce mal olor y su piel es áspera.

Las habashíes: Se caracterizan por tener un cuerpo agradable, suave y enfermizo. Suelen padecer la tuberculosis y la fiebre héctica. No reunen condiciones para el canto y el baile. No se adaptan a otros países distintos a aquel en el que han nacido. Son bondadosas, afables y dóciles. Se les puede confiar hasta la vida. Son fuertes de espíritu, pero débiles de cuerpo, así como los nubios se caracterizan por la fuerza de su cuerpo a pesar de su delgadez, y la debilidad de su espíritu. Suelen tener una corta vida debido a que sufren de digestiones pesadas.

Las mequenses: Femeninas, dulces, de tobillos finos. Son de tez blanca y buena estatura. De cuerpo flexible. Sus dientes son limpios y fríos. Su cabello rizado y sus ojos, enfermizos y débiles.

Las zagawíes: Son de carácter colérico. Suelen tener el hígado inflamado. No son aptas por naturaleza para los trabajos duros. Son peores que las zanjíes y que cualquier raza del Sudán. Las mujeres no valen para el placer ni los hombres para el servicio.

Las bayawíes: Al suroeste, en el territorio que está entre Habash y Nubia. Son de color dorado, rostro hermoso, de piel suave. Vale para el placer sobre todo si ha sido instruida desde pequeña, antes de ser circuncidada, pues la circuncisión se practica allá tan exageradamente, que el hueso queda al descubierto, constituyendo el escándalo de los escándalos. Los hombres se cortan las tetas y se extirpan la rótula –según se dice– para no poder correr. Son valientes pero bandidos por lo que no se les puede confiar dinero ni sirven como tesoreros.

Las nubias: Una de las muchas sub-razas del Sudán. Un verdadero artículo de lujo, simpáticas y delicadas. Su cuerpo es duro y su piel suave. Son fuertes a pesar de su delgadez. El clima de Egipto les es muy favorable porque

beben agua del Nilo, y cuando se las traslada a otra ciudad, contraen enfermedades de la sangre y parecidas. Son virtuosas, de aspecto agradable, creyentes, bondadosas, castas y modestas. Son obedientes con su amo hasta el punto de que parece hubieran sido creadas para la esclavitud.

Las sunduharíes: Parecidas a las hindúes. Tienen una ventaja sobre las demás mujeres, y es que las desfloradas pueden volver a ser vírgenes. A la que sea de color amarillo, hay que preguntarle la raza del padre y de la madre, pues puede que haya habido mezcla de razas y entonces su carácter se ajustará al de ellos dos.

Las turcas: Son blancas. Buenas y agradables pero de rostro ceñudo. De ojos pequeños y dulces. A veces se encuentra entre ellas alguna de piel morena y suave. Son medianas o bajas de estatura; muy pocas son las que son altas. Son muy guapas o muy feas. Son tesoros de hijos y minas de descendencia y muy pocas veces dan a luz niños deformes, con defectos de constitución o contrahechos. Son limpias y de fácil conversación. Casi ninguna tiene fetidez en el aliento ni caderas anchas. Son deshonestas y poco fieles.

Las daylamíes: De buena apariencia y hermoso interior, pero la gente tiene una mala opinión de ellas por su carácter y porque tienen el hígado grueso. Son tremendamente pacientes. Se parecen en todo a las tabaríes.

Las laníes: De color blanco y tez rosada, carnes duras. El humor predominante en ellas es el frío. Son más aptas para el servicio que para el placer, porque son de buen natural, dignas de confianza, honradas, buenas guardianas. No son nada sensuales.

Las rumíes: De tez sonrosada, cabello abundante, ojos azules. Son obedientes y dóciles, leales en el servicio, fieles y de confianza. Son muy a propósito para la administración por su amor al orden y su poca inclinación a la prodigalidad. No es raro que puedan aprender un oficio delicado.

Las armenias: Serían muy bellas si no fuera porque tienen las piernas muy feas. Son sanas, vigorosas y fuertes. Carecen en absoluto de decencia. Son ladronas pero no avaras. Son robustas y agradables. Su lenguaje es sucio. Son esclavas aptas para los trabajos duros y el sevicio doméstico. Pero si las dejas un rato sin trabajo, su naturaleza les impulsa al mal. No trabajan sino

obligadas por el palo y el miedo. Su única virtud es que soportan bien las penalidades y los trabajos pesados. Si ves a alguno holgazaneando, es porque se complace en ello y no por falta de fuerzas. Entonces tienes que coger el palo, golpearle y obligarle a hacer lo que quieres. Es una raza poco fiel, insatisfecha y colérica. Sus mujeres no valen para el placer. Son los peores de todos los blancos, como los zanjíes son los peores entre los negros. No hay nadie que se les pueda comparar en la fuerza física, en cantidad de defectos.[123]

En la sociedad árabe-musulmana de la época medieval no hay duda de que la mujer puede incluirse en el grupo de marginados y discriminados. El *Kitab al-Bukhala'* describe muchos aspectos del sentir popular sobre la mujer y su posición en la sociedad. Un estudio minucioso y con gran cautela de esta obra de al-Jahiz nos permite notar algunas formas de discriminación y marginación de la mujer. Debido a que la sociedad estaba bajo el dominio del hombre, se presentan casos a lo largo de esta obra en que se discrimina a la esposa, por ejemplo, a la que se equipara en muchas ocasiones a una sierva.[124] También se dan varias descripciones de prácticas y actitudes misóginas.[125] Así por ejemplo, al-Jahiz pone en boca de uno de sus personajes el siguiente pensamiento absolutamente misógino, que bien puede extenderse a muchos otros ámbitos y prácticas de la época:[126] "Soy capaz de soportar los mayores dispendios con tal de lograr rápidamente la paz familiar: Dios maldiga a las mujeres, aunque no me cabe la menor duda de que quien las obedece es aún peor que ellas."[127]

También la opinión: "Que des por bueno el punto de vista de al-Asma'i de que la mayor parte de los condenados al infierno han de ser mujeres y pobres."[128]

[123] Ibn Butlan, *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid*, citado por Coello, "Las actividades de las esclavas", pp. 204-208.

[124] Véase por ejemplo: al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 78, donde uno de los personajes sostiene: "... la esposa es por muchos conceptos igual a la sierva".

[125] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 188-209.

[126] Para más detalles sobre todos estos asuntos véase: Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Presses Universitaires de France, París, 1986, pp. 143-170.

[127] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 188.

[128] *Ibid.*, p. 209.

Sobre este último punto deberá recordarse que según la autoridad de Abu Sa'id al-Khudri, compañero de Muhammad, el Profeta había exhortado a las mujeres a que cumplieran con el precepto religioso de la limosna para que salvaran su alma, ya que había recibido una revelación en la que se manifestaba que ellas constituirían la mayor parte de los moradores del infierno.[129] Cuando le preguntaron por las razones de esto, señaló que las mujeres no dejaban de lanzar maldiciones y de ser ingratas con sus esposos. Este *hadith* se continúa con otro que también se refiere a la posición de la mujer y señala asimismo sus defectos. La investigadora María Isabel Fierro describe admirablemente estos asuntos con las siguientes palabras:

> [El Profeta caracterizó] a continuación a las mujeres como seres defectuosos en razón y religión (*min naqisat 'aql wa din*). Las mujeres inquieren cuál es el defecto (*nuqsan*) de su razón y de su religión, contestando el Profeta con dos ejemplos: el hecho de que el testimonio de la mujer valga sólo la mitad que el testimonio del hombre es una prueba de su inteligencia defectuosa (*fa dhalika min nuqsan 'aqli-ha*); el hecho de que la mujer no pueda rezar ni ayunar durante la menstruación es una prueba de su religión defectuosa (*fa dhalika min nuqsan dini-ha*). En otro hadiz transmitido también por Abu Sa'id al-Judri, las mujeres exigen al Profeta una compensación por las ventajas de que gozan los hombres. La naturaleza defectuosa de la mujer en relación a la del hombre se muestra también en el hadiz en el que la mujer es comparada a la costilla de la que ha sido creada. Sabido es que la parte más torcida de la costilla es su parte superior: si se intenta enderezarla, se rompe; si no se la toca, permanecerá siempre torcida. El defecto parece no tener solución.[130]

[129] Ibn Hajar, *Tahdhib al-Tahdhib*, Hyderabad, 1325/1907-1327/1909, vol. III, pp. 479-481, citado por María Isabel Fierro, "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 35-51, en especial p. 36.

[130] Fierro, "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz", p. 36. Para más información sobre todos estos asuntos, así como una opinión diferente, que asegura que el Islam no considera a la mujer como inferior al hombre, sino como un ser poderoso y de gran peligro, véase: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, *passim*, en especial p. 19, donde escribió las siguientes líneas: "Since women are considered by Allah to be a destructive element, they are to be spatially confined and excluded from matters other than those of the

De los pasajes del *Kitab al-Bukhala'* que se han citado, así como de otros autores, es posible observar la posición de inferioridad de la mujer en la sociedad islámica medieval y las opiniones populares, con frecuencia misóginas, que en algunas épocas se difundieron por diversas regiones del *Dar al-Islam*. Todo lo anterior prueba la posición marginada de la mujer. Los pasajes del *Kitab al-Bukhala'* reflejan el sentir de una época y tras un estudio minucioso de otras fuentes históricas nos ha sido posible reconstruir algunos aspectos de la realidad social de los grupos marginados en el Islam medieval.

5. Profesiones y actividades económicas

Para el estudio de las diversas profesiones y las actividades económicas existentes en una sociedad medieval debe acudirse a todas las posibles fuentes, dado que la información con frecuencia se encuentra muy dispersa. Las crónicas por lo general sólo contienen datos detallados de la historia política y de las grandes batallas, victorias militares y asuntos diplomáticos. En los libros de geografía y en los tratados de mercado (*hisba*) se puede obtener valiosa información sobre algunas profesiones y actividades económicas. La literatura también es una fuente importante para conocer más a fondo estos asuntos de la vida diaria y la historia social. Es en relación con este último punto que podemos notar la funcionalidad del *Kitab al-Bukhala'* cuando provee algunas descripciones de profesiones y actividades económicas que podemos ubicar en su contexto histórico y social. Los personajes que hablan o las profesiones y

---

family. Female access to non-domestic space is put under the control of males. Paradoxically, and contrary to what is commonly assumed, Islam does not advance the thesis of women's inherent inferiority. Quite the contrary, it affirms the potential equality between the sexes. The existing inequality does not rest on an ideological or biological theory of women's inferiority, but is the outcome of specific social institutions designed to restrain her power: namely, segregation and legal subordination in the family structure... the whole system is based on the assumption that women are powerful and dangerous beigns. All sexual institutions (polygamy, repudiation, sexual segregation, etc.) can be perceived as a strategy for containing their power."

actividades económicas que se describen en el *Kitab al-Bukhala'* son reflejo de la realidad social de al-Jahiz.

El comercio fue una de las actividades de mayor importancia en la sociedad árabe tanto en la época preislámica *(Jahiliyya)* como en la posterior a la *Hijra*. El comercio a larga distancia, sobre todo, constituyó una actividad económica en extremo lucrativa. No hay duda de que este asunto se relaciona con las divisiones sociales que hemos explicado anteriormente, ya que permitía que algunos se enriquecieran, a veces en detrimento de otros, lo que generaba la gran dicotomía ricos-pobres. Además del comercio, ciertas profesiones, en especial la de prestamista, favoreció económicamente a quienes se dedicaban a este negocio. En el *Kitab al-Bukhala'* las actividades comerciales aparecen con frecuencia. Por ejemplo en un pasaje se describen así:

> 'Umar –Dios esté satisfecho de él– decía a propósito de esclavos y esclavas, de la posesión de ovejas, camellos e incluso de objetos ínfimos o insignificantes: "Dividid todo lo que es perecedero." Y como Ibn Sirin inquiriese a ciertos comerciantes de mar: "¿Cómo hacéis con vuestras propiedades?", éstos le contestaron: "Las repartimos entre varios barcos y si alguno se va a pique otro se salvará y de no ser mayores las posibilidades de salvación no llevaríamos nuestros tesoros por mar."[131]

Las ciudades en el Imperio islámico fueron de una enorme importancia, como prueba la existencia de grandes centros urbanos a lo largo del *Dar al-Islam*. En al-Andalus las ciudades de Córdoba, Sevilla, Granada; en Marruecos Marrakish y Fez; en Túnez Qayrawan, Túnez y más tardíamente Mahdiyya; en Siria Alepo, Hama, Hums y Damasco; en Iraq Baghdad, Mosul, Kufa, Basra; en Irán Shiraz, Isfahan, Kirman, Qazwin; en el Khurasan Balkh, Merv, Nishapur; en Transoxiana Bukhara, Samarqanda, Khwarizm y más tardíamente en Egipto El Cairo.[132] También

[131] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 86 y para más detalles véanse pp. 250-251. Para más información respecto del comercio en el Mundo Islámico, en especial en el Mediterráneo, donde la España musulmana desempeñó un papel preponderante, véase la obra de Olivia Remie Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, *passim*.

[132] Para más información véase: André Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Armand

hubo rivalidades entre las ciudades por diversos motivos como entre Kufa y Basra por razones políticas y conflictos tribales, o en al-Andalus entre Sevilla y Córdoba que competían en las artes, la literatura, las ciencias y también por rivalidades político-administrativas.[133]

Los musulmanes desarrollaron esos grandes centros urbanos donde florecieron las artes, la filosofía, las ciencias, la administración, la literatura, la historiografía, etc., y también las más diversas profesiones y el

---

Colin, París, 1968, pp. 115-120, donde describe muchas de las ciudades medievales del *Dar al-Islam*. Por ejemplo en relación con Fez escribió: "una civilisation urbaine de type orientale dans une société rurale berbère" (p. 120). Véase también: Lapidus, *A History*, pp. 45-47. También explica no sólo los éxitos económicos de las ciudades, sino también los problemas y la decadencia de algunas regiones al cerrarse el comercio con Anatolia a raíz de la conquista islámica, en especial la región al este de la línea Raqqa a Damasco a 'Aqaba que producía uvas y vinos, así como la región al norte de Alepo un centro tradicional de aceituna y aceite de oliva. Debido al arribo de colonizadores árabes y por la agricultura y el comercio algunas fortalezas llegaron a convertirse en importantes centros urbanos y comerciales como Basra que fue ya para la época de al-Jahiz un gran centro urbano. Ira Lapidus en relación con Basra escribió las siguientes líneas: "Settlement also entailed the transformation of bedouins and soldiers into an economically differentiated working population. As Basra developed as an important administrative capital and center of cloth manufacturing and as a trading city connected with Iran, India, China, and Arabia, Arab settlers bacame merchants, traders, artisans, and workers, supplementing their meager military allotments with new incomes. With the withdrawal of Arab towns-people from active military duty at the end of the seventh century, the working and commercial population strengthened. Similarly the new religion of Islam offered opportunities for social mobility through careers in teaching, scholarship, and legal administration" (p. 49). Todo este progreso económico y la urbanización de lo que fue la fortaleza de Basra, atrajo a numerosos pobladores no árabes, muchos de ellos *mawali* persas, así como de otros grupos étnicos, de quienes habla al-Jahiz en su *Kitab al-Bukhala'*.

[133] En relación con las rivalidades entre Kufa y Basra véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1018. (Edición de Leiden). Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. IV B, pp. 90-94. Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. VI, p. 240 (manuscrito), citado por Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p. 138. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. IV, pp. 365-367 y pp. 437-439. Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, pp. 282-286. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p. 357. Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, p. 217. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 275-276. En relación con las rivalidades entre Sevilla y Córdoba, véase: Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib, passim*. Emilio García Gómez, "Nuevos testimonios sobre el odio a Sevilla de los poetas musulmanes", en *Al-Andalus*, vol. XIV, 1949. Fernando Díaz-Plaja, *La vida cotidiana en la España musulmana*, Editorial EDAF, Madrid, 1993, *passim*, en especial pp. 322-323.

comercio. Es principalmente sobre estos últimos asuntos que nos referiremos a continuación como elementos esenciales de este aparte.

Las ciudades no tuvieron en el *Dar al-Islam* una clara separación con el entorno rural. Las municipalidades como formas administrativas de los centros urbanos del Medio Oriente y norte de África no surgieron sino hasta finales del siglo XIX o en pleno siglo XX. Por este motivo se puede notar una estrecha relación e interdependencia de la ciudad con las zonas rurales. Las ciudades se dedicaban en el nivel económico al comercio y a las manufacturas y dependían del campo para el suministro de alimentos y las materias primas para las actividades artesanales sobre todo en textiles, cueros y metales. Desde las ciudades se organizaba el beneficioso comercio a larga distancia, en especial de artículos de lujo.

El uso de la tierra se daba en distintas formas con tres grupos, que a su vez tenían relación estrecha con las ciudades. El primero de estos grupos era el de los campesinos, seguido luego por los pastores y finalmente por los beduinos. Estos tres grupos tuvieron importantes y en ocasiones muy estrechas interrelaciones sociales y económicas y a su vez tenían diversos vínculos con las ciudades. En primer lugar es oportuno tener presente que los campesinos que producían los alimentos básicos de cereales, vegetales, etc., dependían de los pastores para proveerse de lana, carne, cueros y animales para el transporte, en especial burros, mulas y camellos. Los campesinos, y con frecuencia los pastores y los beduinos comerciaban sus productos con las ciudades.

Las transacciones comerciales tenían lugar en el mercado (*suq*, pl. *aswaq*), para lo cual en las ciudades desde su misma fundación se destinaba un recinto con esa finalidad, cerca del *citadel*, la mezquita y el palacio gubernamental. Con frecuencia el día del mercado era el miércoles (*suq al-arba'a*). La tradición prohibía cualquier hostilidad dentro del mercado, de manera que los enfrentamientos entre las distintas tribus o las rivalidades entre las aldeas o las ciudades no podían desarrollarse dentro de este recinto. A los artesanos y a los comerciantes dentro del *suq* los consideraban ajenos al sistema tribal y por lo tanto quedaban fuera de los códigos de honor y de venganza tribal.[134] Era costumbre de

[134] Para más información al respecto véase: Hourani, *A History*, p. 109.

las ciudades musulmanas ubicar en una determinada área del *suq* un producto específico, por ejemplo un área para alfombras, otra para especias y otras áreas para perfumes, vestidos, alimentos, etc., con el propósito de posibilitar a los consumidores el acceso rápido para la compra de sus artículos y también facilitar a los inspectores de mercado (*sahib al-suq*) sus funciones de velar por los pesos, las medidas y todos los otros asuntos del mercado.

Las ciudades en el Imperio islámico, tanto en la época Omeya como en la 'Abbásida, fueron centros de gran población. Durante esos siglos (VII al XIII) llegaron a ser las ciudades más pobladas del mundo, junto con Constantinopla. Para los siglos IX y X, por ejemplo, Córdoba pudo llegar a tener 100 000 habitantes,[135] pero no más de un millón como algunas fuentes mencionan con cierta exageración, quizá siguiendo las descripciones exageradas de al-Maqqari. Este autor afirma que Córdoba en el siglo X, en la época del califato, tenía 1 600 mezquitas, 900 baños públicos, 200 000 moradas para el pueblo común y 60 000 para la *khassa*.[136] Baghdad pudo haber sido en la época 'Abbásida un poco mayor que Córdoba. Para los siglos IX y X se calcula que Baghdad tenía de 300 a 500 000 habitantes y era un tanto más grande que Constantinopla, que para esos siglos pudo haber alcanzado alrededor de 200 000 habitantes.[137]

Las ciudades en opinión del gran historiador y filósofo de la historia, 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406) eran el punto culminante al que se podía llegar, después del cual venía la decadencia. Así escribió en el siglo XIV para referirse al proceso urbano árabe y musulmán desde el inicio del Islam: "El fundar ciudades y construir casas de habitación es uno de los impulsos que se recibe en la vida sedentaria, estado al que uno se deja llevar por el amor al bienestar y el reposo."[138]

[135] 'Udhri, *Tarsi' al-Akhbar*, pp. 121-122. Véase también: Vallvé, *División Territorial*, pp. 173-175. Díaz-Plaja, *Vida cotidiana*, pp. 316-317. Torres Balbás, *Las ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, pp. 97-106.

[136] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib, passim*, en especial vol. II, p. 79. Para más detalles véanse también: 'Udhri, *Tarsi' al-Akhbar*, p. 124. Ibn Ghalib, *Kitab Farhat al-Anfus*, p. 296.

[137] Lapidus, *A History*, p. 69.

[138] 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, traducción castellana de Juan Feres, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 609. Véanse también: Nassif Nassar, *El*

Luego considera que la ciudad es el punto culminante del bienestar y el progreso y presagia, por lo tanto, su decadencia:

> ...pues la razón y la historia nos enseñan que... las fuerzas y el desarrollo del hombre alcanzan su máximo límite, que la naturaleza suspende entonces su acción durante algún tiempo, y que luego comienza la decadencia. Igualmente sucede a la civilización urbana; ella es el término más allá del cual ya no hay progreso. Un pueblo que se halla en la abundancia se entrega naturalmente a todos los usos de la vida urbana y prontamente se conforma a ellos.[139]

Ibn Khaldun agrega que la maldad, la improvidad y la depravación se incrementan en la ciudad, a consecuencia de la ociosidad y la propensión a los placeres y los lujos, a lo que viene la decadencia total. Así escribió: "... la civilización es la vida urbana y el lujo, que luego significa el último término del progreso de la sociedad, y que, a partir de ahí, la nación empieza a retroceder, a corromperse y a caer en la decrepitud, tal como acontece a la vida natural de los animales".[140]

Ibn Khaldun analiza, pues, minuciosamente la vida urbana y la contrasta con la vida en el campo y con la de los nómadas. El historiador maghrebino refiere algunos importantes consejos acerca de las condiciones que deberían tener en cuenta los fundadores de una ciudad. En primer lugar sostiene que es necesario escoger un sitio apropiado y

---

Pensamiento Realista de Ibn Jaldun, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, *passim*, en especial pp. 233 y ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 244. Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", pp. 94-95.

[139] Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 657. También: Nassar, *El Pensamiento Realista de Ibn Jaldun, passim*, en especial pp. 184-199. M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londres, 1957, *passim*. D. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Calcuta, 1930, *passim*. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, E.J. Brill, Leiden, 1952, *passim*, en especial p. 10 y pp. 59 y ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 245. Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", *passim*, en especial pp. 94-96.

[140] Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 660. Véanse también: Nassar, *El Pensamiento Realista de Ibn Jaldun, passim*. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides, passim*, en especial vol. II, pp. 167-168. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 245. Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", pp. 94-96.

seguro contra los ataques de los enemigos y que su ubicación facilite también el acceso de los objetos y comodidades que la población requiere. En segundo lugar señala que una ciudad debe alzarse en lugares en donde el aire sea puro, lo que redunda en beneficio de la población que no estará propensa a las enfermedades. Deberá ubicarse en la ribera de un río o en las cercanías de pozos o manantiales puros y abundantes. Asimismo, el asentamiento urbano deberá estar rodeado de terrenos fértiles para la agricultura y de zonas de excelente pasturaje para el ganado.[141]

El buscar para una ciudad condiciones apropiadas de clima y lugares de aguas abundantes y terrenos fértiles no fueron aportes de Ibn Khaldun, sino que eran asuntos que formaban parte de la tradición y en cierta forma del sentido común. Ibn Khaldun lo expresa como consejos. El cronista al-Tabari en los siglos IX-X en su *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk* describe que el califa 'Abbásida Ja'far al-Mansur decidió construir Baghdad, la capital del *Dar al-Islam*, tomando como base la existencia de una pequeña villa a orillas del Tigris. Señala la ubicación estratégica para la defensa, para los ejércitos y para proveerse de productos por los ríos Tigris y Éufrates, además de toda una red de canales.[142] La semejanza con los consejos que siglos después dio Ibn Khaldun es evidente.

[141] Para más información al respecto véanse: Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima, passim,* en especial pp. 609 y ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 244. Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", pp. 94-95.

[142] Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. VII, pp. 614-622. (Edición de El Cairo). Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, pp. 204 y ss. (Edición de Leiden). Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. V, pp. 557-560 y vol. V, pp. 573-575. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 383. Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, pp. 108-109, donde este autor hace una detallada descripción de la fundación de la ciudad, su extensión, sus límites, su puertas y los nombres de cada uno de los caminos que conectaban a Baghdad con las otras regiones (Basra, Kufa, al-Shams —Siria—, y el Khurasan). También describe las cúpulas verdes que adornaban cada una de las puertas de la ciudad y finalmente el castillo de al-Mansur, el fundador de la ciudad. Véase también: Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, pp. 232 y ss., donde describe la excelente ubicación y comunicación de la ciudad con otras regiones. También: G. Le Strange, *Bagdad during the 'Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900, *passim,* en especial pp. 5-29. Muir, *The Caliphate*, pp. 459-462. Brockelmann, *History*, pp. 109-111. Frye, *Bukhara*, pp. 21-22. Hourani, *A History*, pp. 33-34.

Los pobladores de las ciudades eran diversos, como lo notó al-Jahiz en su obra en la que ofrece alguna información tras sus incisivas observaciones. En los centros urbanos estaban las autoridades administrativas, los líderes religiosos y juristas (*'ulama'*), los científicos, los filósofos, los músicos, y muchas de las profesiones como referiremos más adelante. También estaban los comerciantes. En relación con este último grupo es factible observar que dado que las ciudades se dedicaban al comercio, la parte dominante de las urbes estaba en manos de los grandes comerciantes que por sus actividades se habían enriquecido. Éstos eran los que estaban involucrados en el comercio para proveer de alimentos y materia prima a las ciudades desde las zonas rurales, así como los que se dedicaban al comercio a larga distancia que generaba pingües ganancias. Los productos del comercio de larga distancia eran diferentes según las regiones y acorde con los diversos tiempos históricos. En Iraq lo constituían sobre todo textiles, papel, cueros, vidrio, seda, porcelana, especias. En otras regiones como en el Mediterráneo, desde al-Andalus por la costa africana mediterránea hasta Egipto, la seda, el azúcar, el aceite de oliva, los cueros, maderas, textiles, especias.[143] El oro que se traía al *Dar al-Islam* desde el Sudán y Etiopía por el Nilo y por caravanas hasta Egipto, constituía también un comercio lucrativo. Para el oro

[143] Para más información véanse: *Hudud al-'Alam*, p. 156. Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, vol. I, pp. 274-343. 'Udhri, *Tarsi'al-Akhbar, passim*, en especial pp. 96 y ss. Abu 'Ubayd 'Abd Allah al-Bakri, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por A.A. Hajji, Beirut, 1968, *passim*, en especial pp. 125-127. *Dhikr Bilad al-Andalus*, vol. I, p. 13. Istakhri, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, p. 42. Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. I, p. 102, vol. II, pp. 149 y ss. Muhammad Ibn Hawqal, *Kitab Surat al-Ard*, editado por J.H. Kramers, E.J. Brill, Leiden, 1938-1939, *passim*, en especial pp. 110-114. S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1967, vol. I, *passim*. Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain, passim*, en especial los capítulos comprendidos entre las pp. 52-111 y las pp. 138-239. Véanse también: Arié, *La España musulmana, passim*, en especial pp. 250-258. Joaquín Vallvé, "La industria en al-Andalus", en *Al-Qantara*, vol. I, 1980, pp. 209-241, en especial pp. 225-236. Glick, *Islamic and Christian Spain*, pp. 107 y ss. Véanse también: R. Meiggs, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford University Press, Oxford, 1982, *passim*. Maurice Lombard, "Un problème de cartographié: le bois dans la Méditerranée musulmane (VIIe-XIe siécles)", en *Annales ESC*, vol. XIV, 1959, pp. 234-254.

existían también otras rutas, desde las regiones al sur del Sahara hacia Marruecos y a al-Andalus, actividades igualmente beneficiosas. Desde la región llamada *Bilad al-Sudan* se llevaban esclavos que se comerciaban por todo el Imperio islámico y desde otras latitudes los esclavos eslavos (*Saqaliba*).

A lo largo de los siglos se dieron grandes transformaciones en el comercio, no sólo de los productos, sino también de los comerciantes. Así, mucho del lucrativo comercio mediterráneo de los siglos XI y XII no estaba en manos de musulmanes, sino de cristianos de Venecia, Amalfi y de judíos de al-Andalus y Egipto.[144] Las actividades comerciales tuvieron durante esos siglos dos clases de arreglos:

1. Las sociedades. Los socios con frecuencia eran miembros de la misma familia, a veces dos o más socios que compartían los riesgos, las inversiones y los beneficios. Por lo general esta asociación se establecía por un año y al término del mismo se podía renovar, como demostró Goitein para los comerciantes judíos del Mediterráneo.[145]

2. La otra forma era la *mudaraba* (*commenda*) que consistía en que un inversionista confiaba sus bienes a alguien que los utilizaba para el comercio, a quien se designaba como *wakil* (pl. *wakala'*) (representante autorizado o agente). El *wakil* debía reintegrar al inversionista su capital con un beneficio sobre el reparto de las ganancias que se había establecido de antemano.[146] De esta manera, como demostró Goitein para los

[144] Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, *passim*, Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain, passim*, en especial los capítulos comprendidos entre las pp. 138-258. Véanse también: Arié, *La España musulmana, passim*, en especial pp. 250-258. En relación con estos asuntos la profesora Arié así escribió: "Los comerciantes cristianos se establecieron preferentemente en las principales ciudades costeras, provistas de aduanas. Así en Almería, donde los cristianos pagaban impuestos (*ash'ar*) sobre los productos con que comerciaban, existían relaciones comerciales desde fecha temprana. Al-Shaqundi la mencionaba a principios del siglo XIII en su elogio del Islam español. Un grupo de comerciantes cristianos, cuyo origen no cita Ibn al-Jatib, dispensaron una respetuosa acogida al sultán Yusuf I en el año 755/1354." Véase también: Glick, *Islamic and Christian Spain*, pp. 107 y ss.

[145] Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, *passim*, en especial pp. 178-179.

[146] *Ibid.*, en especial p. 163, pp. 171-180, pp. 183-186. Véase también: Hourani, *A History*, p. 112.

comerciantes judíos de al-Andalus en el siglo XI, siguiendo los documentos de la Geniza de El Cairo, podían vivir en una ciudad y tener agentes en otros centros urbanos. Esto estableció el *wakil* o *wakil al-tujjar* para lo que había un amplio margen de confianza mutua basados en los valores que se compartían y en las reglas reconocidas.[147]

En las ciudades también estaban los talleres artesanales de textiles, metales, armas, cueros, alfombras, perfumes y muchas otras manufacturas, que describen las fuentes históricas, los tratados de geografía como el de al-Hamadani (siglo IX), Ibn Rusta (siglo X), al-Istakhri (m. 934), Ibn Hawqal (siglo X), al-Muqaddasi (m. 1000), al-'Udhri (m. 1085), al-Bakri (m. 1094), al-Himyari (m. 1327), así como las obras de los viajeros por ejemplo al-Idrisi en el siglo XII e Ibn Batuta en el siglo XIV, y también las literarias como *Alf Layla wa Layla* o el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz.

Algunas de las ciudades del *Dar al-Islam* se destacaron por alguna de sus manufacturas. La ciudad de Bukhara en Asia Central, por ejemplo, fue famosa por su *tiraz* (pl. *turuz*) (brocados) de excelente calidad y por la incomparable belleza de sus alfombras, tapices, alfombras para la oración y ropas muy finas, como describe Muhammad Ibn Ja'far Narshakhi en su *Ta'rikh i-Bukhara*.[148] Estos brocados se comerciaban por todo el Imperio islámico y también con muchas ciudades bizantinas. Aunque algunas localidades intentaron copiar estas manufacturas, nunca lograron igualar su calidad.

En Bukhara se tejían cortinas Yazdi, almohadas, alfombras, alfombras para la oración y túnicas para uso del califa. Todas estas manufacturas eran de tanto valor que los impuestos de Bukhara se podían pagar con un gran tapiz. De acuerdo con Narshakhi, desde Baghdad llegaba todos los años un recaudador de impuestos especial, que no importaba cuánto fuera la cantidad de tributos que debía recolectar de la ciudad de

[147] *Ibid.*, en especial p. 158 y pp. 186-192.

[148] Abu Bakr Muhammad Ibn Ja'far Narshakhi, *Ta'rikh i-Bukhara. Description topographique et historique de Boukhara avant et pendant la conquête par les arabes*, Amsterdam, 1892 (reimpresión, 1975). Traducción al inglés por Richard Frye, *The History of Bukhara*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1954, pp. 19-20. Véase también: R.B. Serjeant, "Material for a history of Islamic textiles up to the Mongol conquest", en *Ars Islamica*, núms. 11-12, 1946, p. 121.

Bukhara, siempre lo hacía de estas finas telas. En la ciudad había artesanos especialistas en este trabajo y según el mismo autor citado, los fabricantes no hacían estos brocados en ninguna otra localidad del Khurasan (que administrativamente incluía también la región del Ma Wara' al-Nahr). En opinión de Narshakhi era sorprendente que cuando algunos artesanos del Khurasan, dedicados a esta manufactura, construyeron los instrumentos de este arte e intentaron fabricar brocados semejantes, su trabajo nunca alcanzó la belleza, ni la elegancia, ni la calidad, ni el fino acabado de los *tiraz* de Bukhara.[149] La ciudad de Bukhara tenía un mercado muy famoso llamado Makh, que Narshakhi también describe, donde además de muchos otros productos, se vendían estos finos brocados.[150]

Otras ciudades se destacaron por diversas manufacturas como Córdoba por sus cueros, de donde viene la palabra cordobán que entró a tantos idiomas europeos durante la Edad Media, dada la importancia que tuvo esta actividad y su impacto en el comercio a larga distancia.[151]

Al lado de estas actividades había también en las ciudades revendedores y vendedores ambulantes que pregonaban sus productos por toda la ciudad, como lo muestran algunas fuentes históricas y sobre todo la literatura. En *Alf Layla wa Layla* (*Las Mil y Una Noches*) existe un sinnúmero de instancias de vendedores ambulantes y pregoneros, como por ejemplo en la noche DCLXI donde se describe la historia de Hasan al-Habal que escondió envueltas en un lienzo 190 monedas de oro dentro de una vasija de barro llena de salvado.[152] Cuando no estaba en casa, pasó un hombre pregonando su mercancía: tierra de fregar, de las que usan las mujeres en el baño. Como su esposa necesitaba este artículo y no tenía dinero, se lo cambió al vendedor ambulante por el salvado, que el pregonero se llevó

[149] Narshakhi, *Ta'rikh i-Bukhara*, p. 20 (de la traducción inglesa).

[150] *Ibid.*, pp. 20-21 (de la traducción inglesa). Véase también: Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, vol. IV, p. 380.

[151] Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain, passim,* en especial pp. 191-195. Véase también: Abu al-Fadl Ja'far al-Dimashqi, *Kitab al-'Ashara ila Mahasin al-Tijara*, El Cairo, 1900, p. 58, citado por Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain*, p. 195. Arié, *La España Musulmana, passim,* en especial pp. 250-256.

[152] Véase: *Alf Layla wa Layla*, Al-Sharika al-'Alamiyya li'l-Kitab, Beirut, 1990, vol. II, pp. 380-381.

con todo y vasija de barro. Se nota después en el resto de la historia, que Shahrazad narra en las noches siguientes, la desesperación de la mujer cuando su marido le informa lo que había escondido en la vasija y señala, para nuestros propósitos, su imposibilidad de saber dónde buscar a ese vendedor ambulante, pues no lo conocía. Aquí la narración nos interesa por referirse a la existencia de los pregoneros, vendedores ambulantes y quizá también revendedores que existían en las ciudades. Esta historia asimismo nos lleva a reflexionar que tal vez muchos estaban temporalmente en alguna ciudad y se trasladaban de poblado en poblado a vender sus productos. Quizá por ello la esposa de Hasan al-Habal no conocía a ese pregonero que se llevó la vasija de salvado.

También en las ciudades estaban los limpiadores de las calles y otros semiempleados que buscaban sobrevivir en las grandes urbes. Por debajo de ellos estaban los esclavos y los mendigos. Finalmente, había en las ciudades un gran número de inmigrantes procedentes de las zonas rurales. Muchos campesinos que tenían sus tierras cercanas a las ciudades participaban activamente del comercio urbano donde vendían sus productos y asimismo adquirían los artículos que se confeccionaban en las urbes. A lo largo de la historia se dio con frecuencia el flujo de campesinos hacia las ciudades debido a problemas económicos en el campo originados por sequías u otros desastres climáticos, o por invasiones a las villas que también provocaban un éxodo rural.[153]

En las ciudades residían los *'ulama'*, los juristas y los jueces encargados de la aplicación de la ley, de los matrimonios, de los divorcios, las herencias y muchos otros asuntos para lo que se seguía el Corán. También se dedicaban a vigilar el cumplimiento de los castigos a aquellos que infringieran la ley contenida en la Shari'a, como las penas a los ladrones, borrachos, asesinos, fornicadores, adúlteros, etc. Debido a todas estas ocupaciones, de velar por la aplicación de la ley, por su responsabilidad en la división de la propiedad después de la muerte de una persona, la supervisión de la herencia, y la custodia de la justa y equitativa distribución del agua tanto en las ciudades como en las zonas rurales, los *qudat* o en gene-

[153] Véanse: Hourani, *A History, passim,* en especial pp. 98-118. Lapidus, *A History, passim,* en especial pp. 49-50.

ral los *'ulama'*, gozaban de una enorme influencia y una alta estima social.[154] Algunos de ellos devengaban un ingreso por la administración de las propiedades pías del *waqf* (pl. *awqaf*) y muchos de ellos se desempeñaban como maestros en las madrasas, *imames* en las mezquitas y custodios de los santuarios. Algunos otros, además de las ocupaciones ya mencionadas, también se dedicaron a actividades comerciales.

Como es posible de inferir, cuando un grupo tiene tal importancia y ejerce una nutrida influencia en diversos campos de la sociedad, pueden infiltrarse mecanismos de corrupción. Así por ejemplo, Abu 'Umar Muhammad Ibn Yusuf al-Kindi (m. 961) en su *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi Misr*[155] (*El Libro de los Gobernadores* y el *Libro de los Jueces de Egipto*) argumenta algunos de estos asuntos. En primer lugar es factible observar la vasta área que tuvieron bajo su responsabilidad los jueces en Egipto, ya que con frecuencia también tuvieron jurisdicción sobre Palestina y Damasco.[156] Además de que el *qadi* trataba todos los asuntos relacionados con lo civil y lo criminal de los musulmanes, también tenía poder de decisión para resolver los asuntos legales de los judíos y los cristianos. Asimismo, los *qudat* con frecuencia ocupaban cargos políticos, por ejemplo juez y tesorero, juez y policía, etcétera.[157]

Como abarcaban una jurisdicción tan vasta y también debido a tal diversidad de cargos, los jueces de Egipto requerían de secretarios y se vieron en la imperiosa necesidad de nombrar delegados suyos para atender algunos asuntos. En estas prácticas, obviamente, se puede infiltrar la corrupción. Por este motivo algunas veces los *qudat* de Egipto o sus secretarios se involucraron en diversas luchas políticas y religiosas.[158]

[154] Para más información véase también: Joseph Schacht y C.E. Bosworth, *The legacy of Islam*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, Toronto, 1979, *passim*, en especial pp. 398-400.

[155] Abu 'Umar Muhammad Ibn Yusuf al-Kindi, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi Misr*, editado por Rhuvon Guest, E.J. Brill, Leiden y Luzac & Company, Londres, 1912 *passim*.

[156] Kindi, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi Misr*, p. 480.

[157] Para más detalles al respecto véase: *Ibid.*, pp. 311-322. pp. 325-332.

[158] *Ibid.*, p. 440, pp. 446-447, p. 453. En relación con el nombramiento de secretarios para cumplir con diversas funciones, p. 340, pp. 393-395, p. 428.

Al-Kindi también nos revela que con toda frecuencia ocupaba el cargo de *qadi* alguien que robaba, era mujeriego o borracho. Así por ejemplo el *qadi* al-'Umari robaba y permitía que su secretario también robara.[159] Al-Kindi asimismo nos refiere que el juez Hashim Ibn Abi Bakr no se sentaba a las sesiones legales sin antes haber comido y bebido tres vasos de vino: *Haddathani Muhammad bn 'Amru bn Khalid qala: haddathani abi qala: kana Hashim bn Abi Bakr la yajlisu fi al-qada' hatta yatagh-hadhdha wa yashrabu thalatha aqdah nabidhan.*[160]

Dentro de las ciudades y porporcional al tamaño, ubicación e importancia de cada urbe, existía también un número considerable de no-musulmanes. Ya se ha mencionado que de acuerdo con la legislación musulmana en el Imperio islámico sólo se permitía la presencia de cristianos, judíos y zoroastrianos. Por ser poblaciones consideradas protegidas se les obligaba a pagar el impuesto del *jizya*, o impuesto de capitación que servía también de protección. Con frecuencia a las minorías religiosas se les obligaba a vestir distintivos para que no se confundieran con los musulmanes en los mercados ni en la vida diaria. Se les prohibía emplear ciertos colores para sus ropas como el verde que es el color del Islam. Tampoco podían formar parte del ejército, ni portar armas, ni libremente construir más iglesias, templos o sinagogas, ni ampliar los ya existentes, sin permiso expreso de las autoridades musulmanas. Usualmente sus casas no podían ser más altas que las moradas de los musulmanes, ni sus lugares de adoración más elevados que las mezquitas. Los musulmanes se podían casar con mujeres de cualquiera de esas tres religiones del *Ahl al-Kitab*, pero las mujeres musulmanas no podían hacerlo con hombres de esas religiones, dado que la ley lo prohibía. La lógica de esto estribaba en el hecho de que la mujer musulmana estaría entonces engendrando hijos no musulmanes ya que los hijos siguen siempre la religión del padre.[161]

[159] *Ibid.*, p. 404.

[160] *Ibid.*, p. 416.

[161] Para más detalles véanse: Al-Shaykh Nadim Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, 'Amman, 1928, pp. 8-15. 'Ali Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, s.l.e., 1971, *passim*, en especial pp. 155-181. Muhammad Sallam Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, El Cairo, 1968, pp. 86-87. 'Abd al-Ghani 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu'asira*, El Cairo, 1979, pp. 74-100. Jean Lecerf, "Note sur la familie

Hubo épocas de persecución contra estas minorías religiosas como en los tiempos de los Fatimíes en Egipto, sobre todo con el califa al-Hakim (996-1021), o de los Almohades en Marruecos y al-Andalus. Sin embargo, la tolerancia hacia estas minorías religiosas prevaleció y en al-Andalus la coexistencia y simbiosis cultural de musulmanes, cristianos y judíos fue un ejemplo de comprensión y tolerancia en la Edad Media, y quizá también el caso más relevante de la aplicación de los principios islámicos de la tolerancia, como los contiene el Corán en un gran número de *ayas*:

> "No cabe la imposición en la religión. La verdad sobresale con claridad del error. Aquel que rechace el mal y crea en Dios se habrá aferrado a la verdad inquebrantable" (II, 256); "Los creyentes, los judíos, los sabeos, los cristianos y aquellos que creen en Dios, en el último día y obran bien, no deben temer ni estar tristes" (V, 69); "¡Oh Creyentes! Creed en Dios, en Su Apóstol, en el Libro que Él reveló a Su Apóstol y en el Libro que había revelado antes" (IV, 136).[162]

---

dans le monde arabe et islamique", en *Arabica*, vol. III, fasc. 1, 1956, pp. 31-60. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, *passim*, en especial pp. 91-95. Roberto Marín Guzmán, "La familia en el Islam: Su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm.1 (99), 1996, pp. 111-140, *passim*, en especial pp. 124-125.

[162] Existen muchos otros pasajes coránicos que van también en el mismo sentido de la tolerancia del Islam hacia las religiones del Libro, o religiones reveladas. Algunos de estos pasajes manifiestan también la existencia de la defensa propia en el Islam, la defensa de la religión y la defensa de aquellos expulsados de sus hogares. Asimismo, el Islam predica la inclinación hacia la paz si los enemigos desisten de combatir y piden un arreglo pacífico. Por ejemplo: "Oh vosotros que habéis llegado a creer, cuando salgáis (a combatir) por la causa de Dios, usad vuestro discernimiento y no digáis a quien os ofrece el saludo de paz: 'Tú no eres creyente', movidos por el deseo de beneficios en esta vida. Junto a Dios hay grandes botines. Así fuisteis en otros tiempos, pero Dios os favoreció" (IV, 94). "Si por el contrario se inclinan por la paz, inclínate tú también hacia ella. Confía en Dios. Él es Quien todo lo oye y Quien todo lo sabe" (VIII, 61). "Combatid a quienes no creen en Dios, en el Día del Juicio Final, ni prohíben lo que Dios y Su Apóstol prohibieron, ni profesan la verdadera religión de quienes recibieron el Libro, hasta que, sumisos, paguen el tributo (*jizya*) contante" (IX, 29). "Combatid por la causa de Dios a quienes os combatan, pero no os excedáis, porque Dios no ama a los que se exceden. Matadles doquiera les encontréis y expulsadles de donde os expulsaron, porque la sedición es más grave que matar.

Los comerciantes con tiendas en el *suq* y los artesanos muy calificados formaban parte de los grupos más ricos de las urbes, pero muy por debajo de aquellos dedicados al comercio de larga distancia. En las ciudades existía una jerarquía de actividades artesanales que iban desde los trabajos de orfebrería en metales preciosos, al papel, a los textiles, a los perfumes y luego también a algunas producciones que podríamos llamar, en términos modernos, de la agroindustria como el aceite de oliva en las ciudades de al-Andalus, el norte de África y Siria, o más tardíamente, como describe Ibn Batuta, para la ciudad de Nabulus en Palestina. Nabulus exportaba el aceite de oliva hacia El Cairo y Damasco, así como el dulce de algarroba hacia esas dos importantes ciudades.[163]

Se llegaba por último dentro de esa jerarquía de las actividades manufactureras, actividades y profesiones, a las ocupaciones que Hourani ha llamado "no tan limpias"[164] como los curtidores de cueros, los que teñían las telas y los dedicados a las funciones carniceras y de destace de los animales, que se ubicaban extramuros de las ciudades por razones higiénicas y por los olores que podían despedir ciertas ocupaciones. Benjamín de Tudela, un viajero del siglo XII (1160-1173) observó esta práctica en las ciudades musulmanas, pero también en muchos otros centros urbanos mediterráneos que visitó. Aunque su mayor interés era contactar las comunidades judías en su viaje por España, Italia, Grecia, Bizancio, Jerusalén, Siria, Damasco, Baghdad, Egipto, Asiria, Persia y las fronteras de China, reportó, no obstante, muchas de estas costumbres. Para Grecia inclusive señaló que cuando se quería castigar a los ju-

---

No les combatáis en las cercanías de la sagrada Mezquita, a menos que os ataquen. Mas si allí os combaten también matadles, pues tal es el castigo de los incrédulos. Pero si cesan sabed que Dios es indulgentísimo, misericordioso" (II, 190).

[163] Ibn Batuta, *Al-Rihla* [*A Través del Islam*], p. 155 de la traducción castellana. Así escribió Ibn Batuta [cito la traducción de Serafín Fanjul]: "Más adelante salí hacia Nabulus, ciudad grandiosa, de muchos árboles, bien regada de ríos, una de las más ricas de Siria en aceituna. Desde allá se transporta el aceite a El Cairo y Damasco. También se fabrica el dulce de algarroba para enviarlo a Damasco y otros puntos. Se prepara de la siguiente forma: se cuecen las algarrobas, para prensarlas a continuación, extrayéndose el arrope que destilan y de él se hace el dulce. También se exporta este arrope a El Cairo y Damasco."

[164] Hourani, *A History*, p. 113.

días en alguna ciudad, las autoridades desviaban las aguas pestilentes de los curtidores hacia el barrio de los judíos, o inclusive las dirigían hasta las puertas de sus hogares.[165]

A lo anterior debemos agregar en las ciudades toda una gama de profesiones y también ocupaciones desde médicos, artesanos, músicos, contadores de cuentos, criados domésticos, bataneros, panaderos, asadores, perfumeros, especieros, cocineros, herreros, confiteros, tintoreros, hasta concluir finalmente con los esclavistas y los esclavos. El *Kitab al-Bukhala'* contiene numerosas referencias a muchas de estas actividades. Algunas ya se han ido mencionando y de otras se hará referencia más adelante. Algunas de estas ocupaciones quedan plasmadas en la toponimia de ciertos barrios, mercados, o de una puerta de una ciudad, donde se concentraba un gran número de los que practicaban una profesión u ocupación determinada. Por ejemplo el barrio o el mercado *suq al-tawabil* (de las especias), el barrio o el mercado de los *al-'attarin* (de los perfumeros), el mercado de los *al-raqqaqin* (de los pergamineros), el barrio o el mercado de los *al-fajjarin* (de los alfareros), etc. También algunas ciudades por tener una elevada presencia de alguna de las minorías religiosas pasó a conocerse popularmente con el nombre que aludía a esos habitantes, por ejemplo en al-Andalus a Granada en el siglo XI se la llamaba *Gharnata al-Yahud* (Granada de los Judíos) o Lucena que también se conocía con el nombre de *Madinat al-Yahud*, la Ciudad de los Judíos.[166]

En las ciudades una de las profesiones importantes era la de prestamista, no obstante la prohibición islámica del *riba*. Respecto de los prestamistas el *Kitab al-Bukhala'* contiene numerosas referencias. Al-Jahiz muestra en boca de algunos de sus personajes la inconformidad con los prestamistas a quienes se criticaba y consideraba a nivel popular como avaros y ruines. Estos personajes del *Kitab al-Bukhala'* muestran la fun-

[165] Rabbi Benjamin of Tudela, "The Travels", en Manuel Komroff, *Contemporaries of Marco Polo*, Dorset Press, Nueva York, 1989, pp. 253-322, en especial pp. 266-267.

[166] Al respecto podrán consultarse: David Gonzalo Maeso, *Garnata al-Yahud, Granada en la historia del judaísmo español*, Universidad de Granada, Granada, 1990, *passim*, en especial pp. 9 y ss. Arié, *España Musulmana, passim*. Jesús Peláez del Rosal (ed.) *Los Judíos y Lucena. Historia, Pensamiento y Poesía*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1988, *passim*, en especial pp. 23-28.

cionalidad de esta obra que bien podemos ubicarla en un contexto histórico. De nuevo el humor de al-Jahiz es patente. La historia de Abu Sa'id al-Mada'ini nos explica:

> Abu Sa'id al-Mada'ini era aventajado avaro en nuestra tierra, en Basra. Se contaba entre los mayores y mejor acomodados prestamistas; era de agudo pensamiento, respuestas vivaces, presto a polémicas y clarividente.
>
> Mostraba yo mi sorpresa por la explicación de mis amigos acerca del dicho beduino sobre la "bajeza del mezquino ruin". "Todo avaro es ruin –decían–, pero no todo ruin es avaro; porque la palabra *la'im* vale para la tacañería, para el desagradecimiento, para la vileza y el resentimiento." Abu Zayd [al-Ansari] decía: "El es *la'im* y *mal'am*", la primera voz ya la he explicado, la segunda se aplica a quien disculpa al ruin. Respecto al "mezquino ruin", es aquel que no ordeña en un recipiente, sino que mama directamente de la ubre temeroso de que se pierda algo de la leche.

Dice Thawb b. Shahma al-'Anbari sobre su mujer, que pertenecía a la tribu de Hamadhan:

> "las palabras de Malija que me referiste
> de que desecha el cacharro para beber del pezón (*qadim*)."
>
> (Porque los dos *qadim* son los pezones anteriores.) Al llegar tal noticia sobre ella, la repudió; con lo que le dijeron: "La avaricia es defecto que sólo afea a los hombres, ¿cuándo oíste que se criticara a una mujer por ser tacaña?" Y respondió: "No es por eso, lo que temo es que me dé un hijo como ella."[167]

Más adelante, también referente a Abu Sa'id al-Mada'ini, hay otros pasajes del prestamista avaro. Una vez más se muestra la crítica y el humor de al-Jahiz cuando se describe en su obra a un tacaño que no lava las ropas por temor a que se le arruinen o bien por los otros gastos en los que puede incurrir. Vienen luego las descripciones de la avaricia en pensar que si la esclava lava las ropas y si trabaja más, entonces come más,

[167] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 193. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

lo que redunda en mayores gastos, luego los costos del baño, si se incurre en él y mil reflexiones más igualmente peregrinas. Oigamos este pasaje:

–Por Dios, eres riquísimo y conoces cosas que otros ignoramos, pero llevas la camisa sucia, ¿por qué no la mandas lavar?

– Si fuera pobre y desconociera arcanos que tú dominaras, ¿qué me dirías? He pensado en ello desde hace seis meses, pero todavía no veo claro el asunto. A veces me digo: la ropa sucia perjudica al cuerpo, así como la herrumbre se come el hierro; cuando los vestidos se van empapando de sudor y éste se seca, la suciedad se acumula y empega, comiéndose la trama y quemándose el tejido; todo ello aparte del hedor y la fea presencia. Y más aún, soy hombre que acude a las puertas de deudores –cuyos criados son gigantones– y ¿qué piensas que harán si me ven vestido de andrajos emporcados y de harapos mugrientos con aspecto de herrero? Se me enfrentarían o me cerrarían la puerta originándonos perjuicios económicos. Una buena administración de la hacienda comporta soslayar cuanto ayude a que ésta quede a merced de los deudores, incluida la rabia y los disgustos que podrían venir.

Cuando ya están reunidas todas estas cavilaciones pienso en lavarla, pero entonces se me ocurren ideas opuestas que me parecen producto de una decisión razonada y me vuelven atrás: en primer lugar, los gastos de agua y jabón; la esclava, si trabaja más, come más; el jabón está hecho con una especie de cal (*nura*) que se come la ropa y echa a perder el tejido; el vestido, así, no cesa de peligrar mientras nō se le ha enjabonado y batido. A continuación, al tenderlo, corre el riesgo de rasgarse, deshilacharse o esfarraparse. Además de verme forzado a permanecer en la casa en esos momentos, con lo que se me abren nuevos boquetes de dispendio y apetencias. Por otro lado, hay que batir las ropas: si lo hacemos en casa podemos rasgarlas y si las entregamos al batanero será un gasto sobre otro, e incluso pueden recibir peor trato todavía. Al volver a vestir la camisa, blanca, hermosa, seca y grata, se muestra más patente la suciedad de mi cuerpo y pelambrera. Elementos que están armónicamente unidos en un todo y separándolos resaltan como antes no lo hacían, debiendo preocuparme de ellos, lo cual viene a convertirse en incitación a entrar al baño. Y entrar al baño es una carga onerosísima, por añadidura al peligro que corren las ropas [de ser robadas].

Tengo una mujer joven y guapa que si me ve ungido, con la cabeza lavada y ropa limpia me saldrá al paso perfumada y aderezada con sus mejores galas para incitarme. Yo soy un macho y ya se sabe que cuando al macho le

hierve la sangre nada puede disuadirle. Si pretendo cohabitar con ella verá en mi deseo una forma de sacarme multitud de cosas. Y necesitaremos calentar agua. Lo peor de todo vendrá si queda preñada y precisa un ama de cría: caeremos en el colmo.

Todo esto junto a otras razones, algunas de las cuales olvidó Ahmad y otras yo mismo.[168]

Asimismo, esta obra proporciona valiosos detalles de la vida diaria y la relación entre los acreedores y los deudores. Por un lado se plantea la importancia de los préstamos para ambas partes, tanto por la ganancia para el prestamista, como para subsanar ciertas necesidades del deudor.[169] En la relación entre estas dos partes no se cuestiona ni una sola vez en el *Kitab al-Bukhala'*, por medio de alguno de los personajes, la prohibición islámica del interés (*riba*).[170] En esta obra hay evidencia de que los prestamistas cobraban un interés, como por ejemplo Abu Sa'id, que además de avaro era altanero, según el *Kitab al-Bukhala'*. Al demandar el pago de mil dinares a un amigo suyo de los Thaqif le dijo:

[168] *Ibid.*, pp. 196-197.

[169] *Ibid.*, pp. 193-197.

[170] Para más detalles del concepto islámico de la *riba* (interés) recomendamos las siguientes obras: Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, The University of Texas at Austin Press, Austin, 1981, *passim*, en especial pp. 14-15; p. 18 y pp. 43-45, para las prohibiciones coránicas de la *riba*; pp. 20-21; p. 30 para las opiniones teóricas de este término en Ibn Khaldun y p. 39 acerca de los términos usados por al-Jahiz, que en opinión de Rodinson eran las palabras técnicas que entonces estaban en boga para pasar por alto las prohibiciones del Qur'an de cobrar interés por los préstamos. Rodinson así escribió: "This man, when demanding payment from a debtor, stressed that he was asked only a low rate of interest from him because he thought he would be reliable. It emerges from these passages that in al-Jahiz's day in Basra there were many Muslims who practised the lending of money at interest. One cannot say that the ban on usury was not yet in being at that date, for the Arabic words used in the text to mean 'loan' and 'lenders' are precisely the classical technical terms indicating the device for getting round the rule..." (p. 39). Véanse también: Robert Roberts, *The Social Laws of the Qur'an*, Curson Press, Londres, 1977, *passim*, es especial pp. 103-104. Para más detalles acerca de las deudas pp. 101-103. También: *Al-Qur'an*, *sura* II, *ayas* 276 y 278; *sura* XXX, *aya* 38, para el estudio de las prohibiciones coránicas de la *riba*. Para más detalles sobre al-Jahiz y el *Kitab al-Bukhala'* en lo concerniente a la *riba* véase: Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz, passim*, en especial pp. 234 y ss.

"además estábamos satisfechos con cobrarte un pequeño interés, pues te creíamos cumplidor".[171]

En la relación entre prestamista y deudor se puede notar la avidez del primero por recuperar su dinero y lo problemático para algunos deudores de cumplir con sus obligaciones. Constantemente piden prórrogas a las fechas establecidas para sus pagos, lo que lleva a la angustia y a la desesperación al prestamista, quien con frecuencia pensaba de los deudores lo que al-Jahiz puso en opinión de uno de sus personajes: "Siempre que me quedo en casa mis deudores propalan rumores sobre mí, inventándome enfermedades y sucesos. En tales días se hacen aún más corruptos, retorcidos y codiciosos que de costumbre."[172]

Otros pasajes son también importantes como prueba de las dificultades de los deudores de pagar y de los prestamistas de recuperar sus dineros, fragmentos que reflejan la realidad del acontecer diario:

> El préstamo llevaba por condición ser devuelto en un año y si te concedo un mes o dos de alivio, reteniendo conmigo el importe otro mes o par de meses hasta conseguir otro prestatario, no me quedarán beneficios o incluso saldré perdiendo. A uno como tú basta con poco y yo tiempo ha que te estoy exigiendo el pago mientras tú te haces el tonto. Y entretanto, no paraba de comer.[173]

En relación con ciertas profesiones es curioso observar que probablemente fue un sentir popular de la época creer que en su mayoría los médicos fueran cristianos. En el *Kitab al-Bukhala'* se lee:

> –En primer lugar, a sus ojos soy musulmán; esta gente creía desde antes de que yo fuese médico –incluso antes de que apareciese sobre la faz de la tierra– que de los musulmanes no se puede sacar provecho en Medicina; además, mi nombre es Asad cuando convendría que me llamara Salib (Cruz), Jabra'il (Gabriel), Yuhanna (Juan), o Bira. Mi patronímico (*kunya*) es Abu al-Harith cuando vendría bien que fuese Abu 'Isa, Abu Zakariya o Abu Ibra-

[171] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 197.

[172] *Ibid.*, p. 196.

[173] *Ibid.*, p. 197. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

him; llevo ropa de algodón blanco cuando lo bueno sería que mis vestidos fueran de seda negra; por último, mi lengua es el árabe y sería necesario que la mía fuese el habla de los habitantes de Jundisabur.[174]

Estas opiniones nos llevan a pensar que posiblemente en el nivel popular se creía, en la época en la que vivió al-Jahiz y quizá también en la época anterior, que en su mayoría los médicos eran cristianos. Con gran cautela es entonces factible preguntar: ¿no sería cierto que la mayoría de los médicos de entonces eran cristianos, por lo menos para ciertas zonas del Imperio, o bien, que los médicos de mayor talento y éxito en sus actividades fueran cristianos o judíos? Es importante recordar que muchos manuscritos árabes, tanto de al-Mashriq como de al-Andalus, en los dos extremos del *Dar al-Islam*, coinciden en señalar este fenómeno, lo que es compatible con esa opinión popular que presenta el *Kitab al-Bukhala'*.[175] Recordemos por ejemplo el médico judío Hasday Ibn Shaprut de

[174] *Ibid.*, p. 161. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

[175] Véanse: Jamal al-Din Abu al-Hasan 'Ali Ibn Yusuf al-Kifti, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito núm. 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid. También se encuentra en La Real Biblioteca de El Escorial bajo el núm. 1778. También el anónimo: *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito núm. 4889 en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, en especial pp. 301-303 sobre Maimónides y p. 217, pp. 344-345, p. 381, p. 406 sobre los diversos médicos cristianos. Véanse también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *passim*. Marín Guzmán, "Unity and variety", *passim*. Para periodos posteriores es factible observar también en las fuentes árabes que un gran porcentaje de los médicos eran cristianos. Todavía en la época de las Cruzadas era un hecho, como puede leerse en las obras de historia escritas entonces, en especial para los siglos XI y XII. El siguiente pasaje tomado del cronista Usama Ibn Munqidh es fiel reflejo de lo que estamos explicando. Sin embargo, es necesario tener en consideración que probablemente los musulmanes decidieron enviar a los cristianos un médico cristiano y no un musulmán. En todo caso, el pasaje también muestra la gran diferencia en el desarrollo de la ciencia médica entre el Imperio islámico y Europa. El pasaje dice así: "Un día el gobernador franco (Cruzado) de Munaytra, en las montañas libanesas escribió a mi tío el sultán, emir de Shayzar, pidiéndole que le enviara algún médico para que tratara urgentemente a algunos pacientes delicados. Mi tío escogió a uno de nuestros médicos cristianos, un hombre llamado Thabit. Él se fue por unos pocos días y regresó a su casa. Todos teníamos gran curiosidad por saber cómo había curado a los pacientes tan rápido, por lo que lo rodeamos y empezamos a preguntarle al respecto". Thabit contestó: "Trajeron ante mí a un caballero que tenía un

la corte de 'Abd al-Rahman III de al-Andalus en el siglo X, o el caso del médico cristiano Ibn al-Tilmidh, conocido como Amin al-Dawla, que fue rival del médico judío, luego convertido al Islam, Abu Barakat Hibatalla Ibn Malka al-Baghdadi (1077 ?- 1164). Estos últimos dos médicos estuvieron en la corte 'Abbásida de Baghdad del siglo XII.[176]

Además de las profesiones o actividades económicas, religiosas y políticas, aparte de las ya señaladas, el *Kitab al-Bukhala'* puede resultar una importante fuente para el conocimiento de ciertos detalles, con algunas limitaciones, de algunos líderes políticos, como por ejemplo el califa 'Umar Ibn al-Khattab. Esta obra de al-Jahiz también proporciona algunas curiosas informaciones sobre la posición administrativa de los gobernadores, líderes militares y algunos personajes históricos como al-Muhallab Ibn Abi Sufra, gobernador de Iraq y el Khurasan; al-Hajjaj Ibn

---

absceso en la pierna y a una mujer que sufría de problemas digestivos y se estaba consumiendo. Hice un emplasto en la herida del caballero y la hinchazón se abrió y mejoró. Para la mujer prescribí una dieta especial para reactivar su constitución. Sin embargo, un doctor franco llegó y objetó todo el tratamiento." "Este hombre no sabe cómo curarlos", y dirigiéndose al caballero le dijo: "¿Qué prefieres, vivir con una sola pierna o morir con las dos?" Cuando el paciente contestó que prefería vivir con una sola pierna, el médico ordenó: "Tráiganme un caballero con una hacha de guerra bien afilada." El caballero y el hacha llegaron rápidamente. El médico franco colocó la pierna del hombre sobre una mesa de cortar y le dijo al caballero que acababa de llegar: "Corta esta pierna de un solo tajo." Ahí frente a mis propios ojos, el hombre dio un golpe inicial, y como la pierna seguía todavía pegada, dio un segundo golpe. La médula de la pierna fluyó a borbotones y el hombre herido murió en ese mismo instante. Con relación a la mujer, el médico franco la examinó y dijo: "Ella tiene un demonio en su cabeza, el cual se ha enamorado de ella." "Córtenle el cabello." Ellos le cortaron el cabello y la mujer entonces de nuevo empezó a comer su comida con ajo y mostaza, lo que agravó su estado. "El demonio mismo debe de haber entrado en su cabeza." Después tomó un cuchillo afilado y le hizo una incisión en forma de cruz en la cabeza que expuso el hueso del cráneo y luego lo restregó con sal. La mujer murió ahí mismo. Después pregunté: "¿Tienen más necesidad de mí?" Ellos contestaron que no. Entonces regresé a casa habiendo aprendido lo que nunca había sabido de la medicina de los francos". Citado por Amin Maaluf, *The Crusades through Arab eyes*, Schocken Books, Nueva York, 1985, pp. 131-132.

[176] Para más información sobre estos médicos, cristianos y judíos, véase: Ibn Abi 'Usaybi'a, *Kitab 'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Attiba'*, El Cairo, 1883, vol. I, *passim*, en especial p. 260, pp. 278-280, citado por Lewis, *The Jews of Islam*, p. 207.

Yusuf al-Thaqafi, gobernador de Iraq; Dawd Ibn Dawd, gobernador de Wasit; Yusuf Ibn 'Umar, gobernador de Kufa y Khalid Ibn al-Qasri, gobernador de Iraq en la época del califa Hisham Ibn 'Abd al-Malik. Asimismo, se pueden conocer datos que escapan a muchas otras fuentes sobre los líderes religiosos como los *qudat* o sobre los *kuttab* (burócratas, escribanos), además de muchos otros que practicaban diversas profesiones como literatos, poetas y amanuenses.

Aunque el *Kitab al-Bukhala'* describe un gran número de ocupaciones y actividades económicas, políticas y profesionales de la época de al-Jahiz, es una fuente que cuenta con grandes limitaciones si lo que se busca es información sobre jornadas de trabajo, salarios, remuneraciones, precios y otros asuntos propios de la historia económica y social. Para esto es necesario consultar otro tipo de obras, sin que ello le reste valor al *Kitab al-Bukhala'*. Con frecuencia esos otros libros también contienen escasa información sobre estos asuntos y en forma general y difusa.

6. División del trabajo por sexo y posición social de la mujer

En todas las sociedades se han dado divisiones del trabajo de acuerdo con el sexo. Existen ciertas actividades propias para el hombre, mientras otras están reservadas a la mujer. En la sociedad musulmana medieval no estaba socialmente aceptado efectuar actividades que pertenecían al ámbito de acción del sexo opuesto. En términos generales estas divisiones son muy claras en el Islam, pues la esfera de ocupación del hombre es distinta de aquella de la mujer. Así como el uso de joyas y ciertas telas como la seda (*harir*) son exclusivas de la mujer, hay vestimentas y actividades que son propias del hombre.[177] Existen, no obstante, algunas

[177] Véase: Roberto Marín Guzmán, "Discriminados y Marginados en el Islam Medieval", de próxima publicación, *passim*. Véase también: Bouhdiba, *Sexualité*, pp. 46-48. Para más detalles sobre la prohibición para el hombre de vestir seda véase: Muhammad Ibn Isma'il Abu 'Abd Allah al-Ju'fi al-Bukhari, *Al-Sahih*, edición oficial del sultán Abdulhamid, El Cairo, 1312 H., vol. VII, p. 166, donde cita el dicho del Profeta de que la seda es para las mujeres: *al-harir li'l-nisa'*. Vestir joyas está prohibido para el hombre, por lo que se

referencias de que los hombres tuvieron piezas de seda. El *Akhbar Majmu'a*, una importante fuente anónima para la historia de al-Andalus, señala que cuando al-Sumail en Zaragoza salió al encuentro de 'Amr y al-Zuhri, por razones políticas los colmó de cuantiosos regalos: a cada noble le otorgó cincuenta dinares, doscientos a cada jefe y a cada soldado 10 dinares y una pieza de tela de seda.[178] De lo que no existe evidencia en esta obra es que los hombres hubieran vestido alguna prenda fabricada con esa seda. La historia es importante, para nuestros propósitos, pues muestra el valor de la seda y también porque nos permite especular que quizá algunos hombres pudieron haber vestido prendas de ese material, a pesar de que la *sunna* lo establece como exclusivo de las mujeres.

De acuerdo con las fuentes árabes, los hombres se dedicaban a la producción agrícola, al comercio a larga distancia, a la guerra, a la administración pública y religiosa, a la ley, al gobierno y muchas otras actividades propias de la vida diaria, como lo relacionado con el destace de los animales para la preparación de la carne y los otros derivados de ellos como los cueros, el uso de los cuernos del animal, etc. En el *Kitab al-Bukhala'* esta actividad carnicera, de muerte al animal y de destace parece estar vedada a la mujer, por lo menos en el nivel popular, tal como se puede leer en las siguientes líneas, que una vez más muestran la funcionalidad de la obra de al-Jahiz al ubicar este fragmento dentro de su contexto histórico:

---

cita el *hadith* que dice: *al-Khatam li'l-nisa'* (las joyas son para las mujeres). Véase: Bukhari, *Al-Sahih*, vol. VII, p. 170. Para más información sobre este tradicionalista recomendamos: Carl Brockelmann, "Al-Bukhari", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Cornell University Press, Ithaca, 1953, p. 65. Véase también: Marín Guzmán, "La familia en el Islam", pp. 111-140. Es oportuno recordar que a pesar de la prohibición de que los hombres hicieran uso de prendas de vestir de seda, a lo largo de los siglos de la historia del *Dar al-Islam*, muchos hombres, e inclusive influyentes líderes administrativos, militares y califas emplearon vestimentas de seda. Muchas fuentes históricas y también la literatura islámica medieval lo muestran en diversas ocasiones. Al respecto véanse, por ejemplo: Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain, passim*, en especial p. 18, p. 38, p. 146, pp. 173-175, pp. 223-227. Algunas fuentes proveen detalles sobre la seda como una tela fina y de gran valor, pero no contienen información sobre si los hombres emplearon estas telas para sus vestimentas, por ejemplo: *Akhbar Majmu'a*, pp. 69-70.

[178] *Akhbar Majmu'a*, pp. 69-70.

Y como los oyentes le preguntaran por ella, agregó:

–Este año uno de sus primos paternos le regaló una res para sacrificar. Como la viera apenada y triste, pensativa y cabizbaja, me dirigí a ella: "¿Qué tienes, Mu'ada?" Estoy viuda, no tengo marido ni experiencia para disponer la carne de los animales sacrificados, porque se me murieron quienes se daban maña y provecho en ello; así que temo se eche a perder una parte de la oveja por no saber asignar a cada pieza su sitio [y finalidad]. Por otro lado, estoy cierta de que Dios no ha creado nada sin provecho, ni en ella ni fuera de ella. Pero el ser humano es incapaz sin remedio. Mi miedo no es perder algo, sino que lo poco acarree la pérdida de lo mucho. La utilidad de los cuernos es sabida: colocarlos a guisa de garfios clavándolos en alguna viga del techo para colgar serones, alcuzas y todo aquello que inspire precaución a causa de ratones, hormigas, gatos, cochinillas, culebras y demás. Las tripas sirven para cuerdas de cardadores, que tanto necesitamos. El cráneo, las quijadas y los restantes huesos se machacan, tras pelarlos de carne, y se cuecen: la grasa que desprenden se usa para lámparas, aliños de comidas, o para la *'asida*, entre otras cosas. [Una vez hervidos] esos huesos se emplean para encender lumbre, pues nunca se ha visto materia inflamable más pura ni que dé mejor llama, calentándose las ollas más aprisa por la escasa mestura de humo. El pellejo..., el cuero mismo es una bolsa. Y la lana sirve para cometidos sin cuento. Las entrañas y heces, ya secos, son [tan buenos como] la leña." Añadió: "Ahora nos queda el qué hacer con la sangre, porque no ignoro que Dios –glorificado y ensalzado sea– no ha prohibido de la sangre vertida más que comerla o beberla, pero puede usarse para otros menesteres no vedados. Y como no consigo saber qué provecho se podría sacar de ella me parece tener un ascua en el corazón, o una mota en el ojo, o una cavilación obsesiva."

Prosiguió el contertulio:

–Pero no tardé en ver templarse su rostro y terminó sonriendo, así que le comenté: "Quizá diste con una solución para la sangre." "Es que me estoy acordando de unas ollas sirias nuevas que tengo y según dicen no hay mejor ni más fuerte barnizador [para cubrirles los poros] que sobarlas con sangre caliente y grasienta. Ahora puedo descansar porque todo está en su sitio."

Concluyó el *masjidi*:

–Al encontrarla, pasados meses, le inquirí: "¿Cómo fue la salazón de la oveja?" "¡Cielos, tú! Todavía no ha llegado el momento de las cecinas: con el sebo, la cola, las chuletas mondas, los huesos descarnados y demás tenemos sustento [de sobra]. Y cada [fruta] tiene su sazón", fue su respuesta.[179]

[179] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 103-104. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

El pasaje anterior es importante como ejemplo de esas estrictas divisiones del trabajo por sexo que existieron en el Islam medieval y que al-Jahiz deja entrever en varios pasajes del *Kitab al-Bukhala'*. Aunque este libro no contiene mayores detalles al respecto, el citar el caso anterior es importante como ejemplo de esas separaciones que se vivieron en la época del autor basrí, que muestran a la vez algunos aspectos de la posición social de la mujer. Del fragmento que comentamos se puede deducir que la mujer conoce bien lo referente a la cocina, la preparación de los alimentos y la función y el provecho que se puede obtener de cada parte del animal: el uso de los huesos, las entrañas, la carne, el cuero y las heces que son útiles para encender el fuego. Esto nos lleva a reflexionar e inferir que la actividad principal de la mujer se daba en el hogar, como es posible estudiar también en muchas otras obras de la época y en las distintas fuentes árabes, como el Corán que instituye para las esposas del Profeta, lo que la tradición señaló e insistió en que debía aplicarse por extensión a todas las mujeres:

> ¡Oh mujeres del Profeta! Vosotras no sois como las demás mujeres; si sois timoratas no seais insinuantes en la conversación, para evitar que el concupiscente os codicie; y hablad pudorosamente. Permaneced tranquilas en vuestros hogares y no os engalanéis como las de la época pagana. Observad la oración, pagad el azaque, obedeced a Dios y a su Apóstol, porque Dios sólo desea alejar de vosotras la abominación y purificaros íntegramente... (Corán XXXIII, 32-33).[180]

[180] Para un estudio detallado sobre la posición de la mujer en el Islam y el código de conducta de la mujer entre la tradición y los cambios más recientes en la sociedad musulmana, véase: Manuel Ruiz Figueroa, "El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 3 (107), 1998, pp. 549-567. Para mayor información sobre los cambios de la posición de la mujer en la familia, la tradición y la nueva legislación sobre estos temas en varios de los países musulmanes del Medio Oriente, véanse: A. Layish y R. Shaham, "Nikah in the Modern Islamic World. The Arab, Persian and Turkish lands of the Middle East", en *Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1993, vol. VIII, pp. 29-32. Muhammad Abu Zahra, *Al-Ahwal al-Shakhsiya*, El Cairo, 1957, *passim*. Muhammad Mustafa Shalabi, *Ahkam al-Usra fi al-Islam. Dirasa Muqarina Bayna Fiqh al-Madhahib al-Sunniyya wa al-Madhhab al-Ja'fari wa al-Qanun*, Beirut, 1973, *passim*. John Esposito, *Islam and Development. Religion and*

También el *hadith* contiene valiosa información al respecto, por ejemplo cuando establece que la mujer es como el pastor del hogar, pues es la responsable de la casa de su esposo y de los hijos de éste y el hombre es como el pastor de su familia y responsable de ellos: *al-mar'a ra'iya 'ala bayt ba'li-ha wa wuldi-hi wa hiya mas'ula 'an hum; al-rajul ra'in 'ala ahl bayti-hi wa hwa mas'ul 'an hum.*[181] Además de lo ya señalado, con frecuencia se mencionaba que la mujer, agregado a sus quehaceres domésticos, podía dedicarse a hilar. Para ello se citaba el *hadith* del Profeta: "Las mejores de entre vosotras son las que tienen más habilidad para hilar."[182]

En muy pocas ocasiones la mujer podía salir a pasear, y cuando lo hacía debía de ir siempre acompañada de su esposo, o bien de algún grupo de otras mujeres, parientes, vecinas o amigas. Sobre este asunto el jurista malikita egipcio Ibn al-Hajj (n. 1336) resume para el siglo XIV en su obra *Al-Madkhal* mucho del sentir, de las opiniones, creencias populares y prácticas sociales respecto de la posición de la mujer.[183] Recordemos que muchas de estas ideas eran comunes ya en la época de al-Jahiz y que también se ponían en práctica, aunque quizá no con los rigores de que habla Ibn al-Hajj. Este jurista manifiesta que las mujeres no debían de ir a los mercados a comprar los productos, pues podían desviarse hacia actos impíos si se sentaban a platicar o a discutir sobre precios con los comerciantes en sus tiendas. Inclusive escribió en su obra las siguientes estrictas opiniones sobre las salidas de las mujeres:

Sociopolitical Change, Syracuse University Press, Syracuse, 1980, *passim*. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford y Londres, 1964, *passim*. J.J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law*, Londres, 1990. Marín Guzmán, "La familia en el Islam. Su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", *passim*, en especial pp. 137-140.

[181] Citado por Fierro, "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz", p. 37.

[182] Citado por María J. Viguera, "Estudio Preliminar", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, p. 27. Para más información al respecto véanse: Santillana, *Istituzioni di diritto malichita, passim*. Hourani, *A History*, pp. 119-120.

[183] Ibn al-Hajj, *Al-Madkhal*, El Cairo, 1929, *passim*, en especial vol. I, pp. 245-246. Véase también: Hourani, *A History*, pp. 119-120, donde comenta las opiniones de este jurista egipcio del siglo XIV.

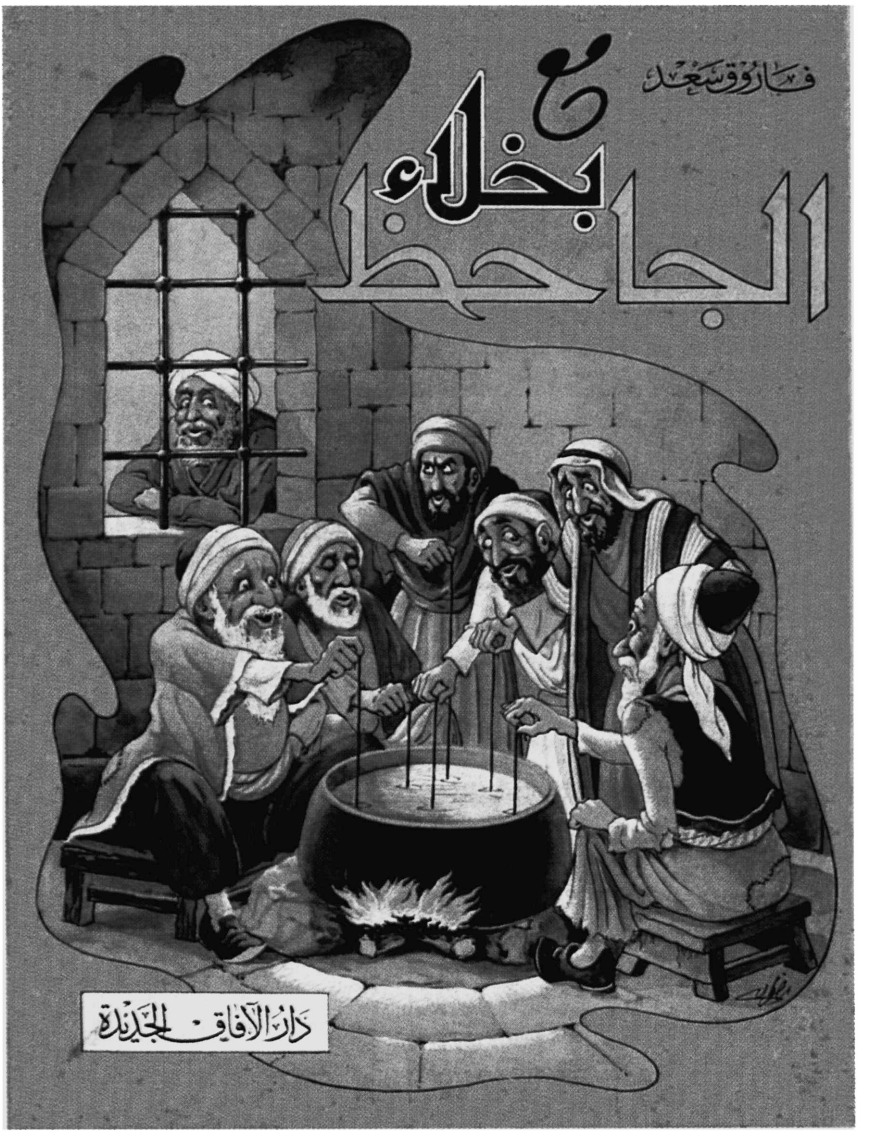
La Ka'ba en La Meca, ciudad santa del Islam

Antar, ejemplo del ideal del caballero árabe

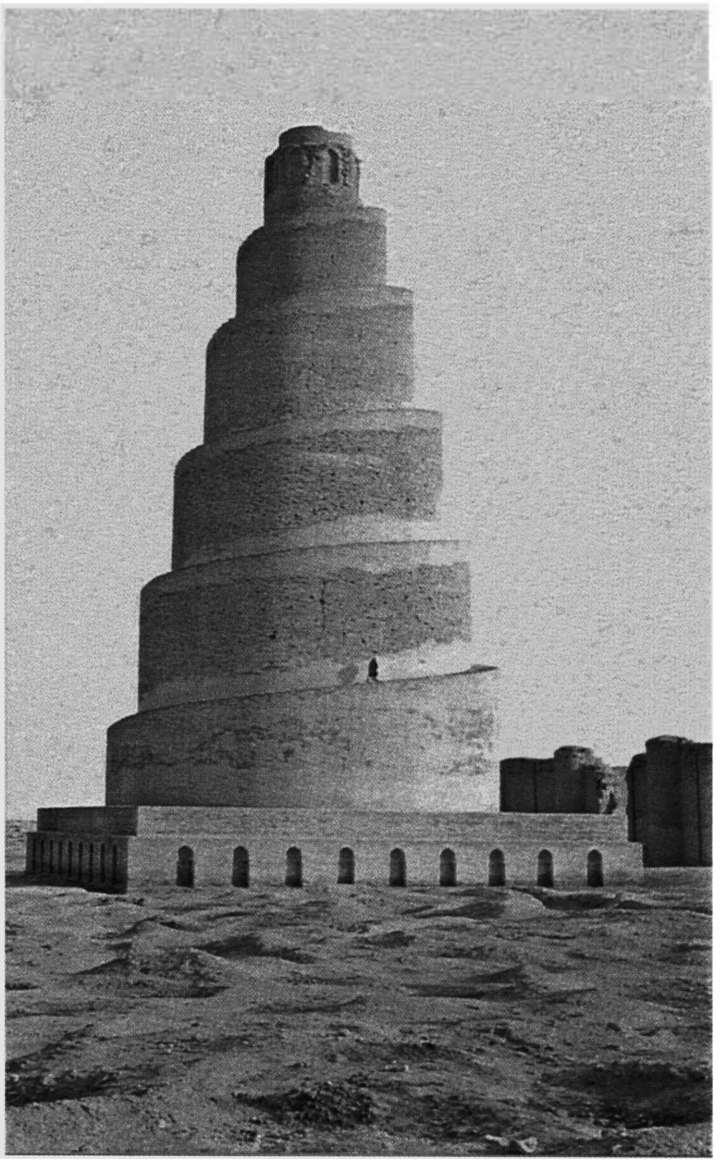
Miniatura de las Maqamat de al-Hariri, hacia 1334
En Österreichischen Nationalbibliothek, Viena

Una escuela musulmana de la Edad Media. Miniatura de principios del siglo XIII

Una taberna en el mundo musulmán de la Edad Media. Miniatura de principios del siglo XIII

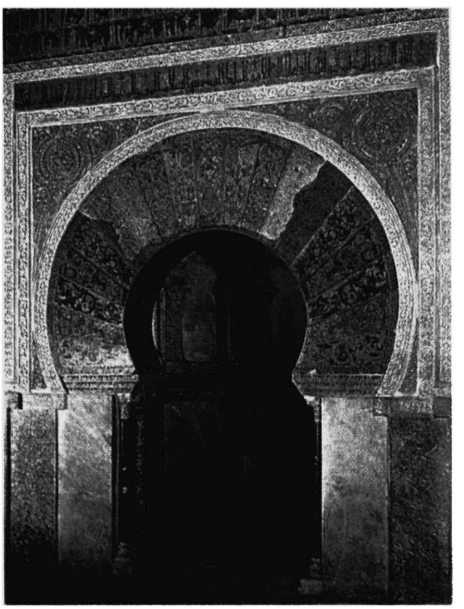


Portada del libro de Faruq Sa'd, *Ma'a Bukhala' al-Jahiz.* Muestra una de las más jocosas anécdotas de la avaricia de los khurasanis, según el *Kitab al-Bukhala'*



El minarete de la gran mezquita de al-Mutawakkil en Samarra

La cúpula frente al mihrab en la mezquita de Córdoba



La entrada al mihrab en la mezquita de Córdoba

Vista parcial de la gran mezquita Omeya de Damasco

> Algunos de nuestros hombres piadosos (Dios los tenga en Su gloria) solían decir que una mujer sólo debería salir de su casa en una de las siguientes tres circunstancias: cuando la llevan a la casa de su prometido [el día del matrimonio] [con motivo] de la muerte de sus padres y cuando la conducen a su propia tumba.[184]

Los baños públicos, que constituían uno de los más importantes pasatiempos de la sociedad musulmana medieval, estaban reservados ciertos días de la semana para los hombres y otros días para las mujeres. Cuando las mujeres no podían hacer uso de ellos, se iban al cementerio a visitar las tumbas de los parientes o amigos. En los cementerios las mujeres podían pasar todo el día y con frecuencia llevaban sus viandas y hacían un verdadero *picnic*, a falta de otras posibilidades. Como iban sólo acompañantes femeninas, podían entonces quitarse el velo. Apareció, no obstante, una prohibición en el tratado de *hisba* de Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdun (1080-1110), en Sevilla a principio del siglo XII, que refleja el sentir de la época, inclusive para otras latitudes, y que nos deja entrever que la situación pudo haberse vivido también en los siglos anteriores. Se prohibía entonces que los hombres fueran a los cementerios a tomar vino. Se vedaba el consumo de alcohol en la sociedad musulmana y a pesar de la prohibición, algunos se escapaban a la quietud de los cementerios y ahí se escondían para ingerir esa bebida proscrita. Se prohíbe en los tratados de *hisba* las visitas masculinas a los cementerios, que tuvieran otra finalidad que la de rendir respeto a las tumbas de los antepasados o las de otros parientes o amigos, pues ahí podían ver a las mujeres sin velo.[185]

En este aparte sólo mencionamos algunas de las opiniones de al-Jahiz sobre la mujer y lo que en boca de sus personajes aparece en su *Kitab al-Bukhala'*, así como la división del trabajo por sexo. Sin embargo, es lógico suponer que éstas no fueran las únicas ocupaciones propias de

[184] Ibn al-Hajj, *Al-Madkhal*, vol. I, pp. 245-246, citado por Hourani, *A History*, p. 120.

[185] Para más detalles véase: Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdun, *Risala fi al-Qada' wa al-Hisba*, editado por Évariste Lévi-Provençal, en *Journal Asiatique*, vol. CCXXIV, 1934, pp. 177-299. Véanse también: Arié, *España Musulmana*, p. 272. John Williams, *Themes of Islamic Civilization*, The University of California, Berkeley, Los Ángeles, 1971, p. 157. Marín Guzmán, "La familia en el Islam", p. 120.

la mujer en la compleja sociedad islámica medieval. Las fuentes árabes proveen escueta información sobre las labores propias de la mujer, por razones obvias, entre las que se pueden mencionar los mecanismos de discriminación que practicaban los hombres contra el sexo opuesto. Al analizar la situación de la mujer en esa sociedad y las labores propias de este sexo, es necesario tener presente que hubo marcadas diferencias entre las ocupaciones de las mujeres de las zonas rurales y aquellas de las habitantes de las ciudades, así como las de las mujeres libres y las esclavas, las esposas de personas influyentes en la política, la milicia, las artes o la ley, y aquellas casadas con hombres de menores recursos económicos, de mayores limitaciones de poder e influencia, o de escasa preparación intelectual. En pocas palabras, las diferencias eran claras entre las esposas de ricos y las esposas de pobres.

En las esferas de poder algunas mujeres llegaron a tener gran influencia desde los primeros tiempos del Islam, como dos de las esposas del Profeta: Khadija y 'A'isha, o bien Fatima, la hija de Muhammad y esposa de 'Ali Ibn Abi Talib. Algunas esposas de emires o de califas alcanzaron gran influencia e inclusive una cuota de poder dentro de la corte, en especial en el harem, no obstante la prohibición islámica de la participación de la mujer en la política, que lo contiene un *hadith* que dice: "No prosperará un pueblo que ha puesto a una mujer al frente de sus asuntos."[186] Aquellas mujeres que lograban convertirse en *umm walad*, fueran esposas legítimas o concubinas, que eran con frecuencia jóvenes esclavas (*jawari*, sigular *jarya*), podían inclusive influir en la elección del sucesor del emir o del califa.

Algunas madres de califas también hicieron uso de su cuota de poder como la madre del califa Mu'awiya Ibn Abi Sufyan (661-680), fundador de la dinastía Omeya. Su madre influyó en las concesiones de tierras que el califa otorgó a la tribu Azd en el Khurasan, como ya se explicó anteriormente, no obstante sabiendo de antemano que esto acarrearía grandes enfrentamientos tribales entre los Qahtan y los Mudar.[187] Tam-

[186] Citado por Fierro, "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz", p. 44.

[187] Para más información al respecto véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, vol. II, p. 161 (Edición egipcia). Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. V, pp. 132-133 y

bién Marwan I (684-685) (de la familia Marwaniyya de los Omeyas) era hijo de una mujer de la tribu sureña de Kalb y parece que su madre también influyó en las decisiones del califa de favorecer a las tribus de la confederación Qahtan.[188] A los Qays no les gustó este favoritismo hacia los Kalb y lucharon contra sus enemigos tribales y también se opusieron a los líderes político-religiosos del Islam. Algunas tribus Qays, en especial los Sulayman, los 'Amar y los Ghatafan apoyaron los reclamos de 'Abd Allah Ibn al-Zubayr en al-Hijaz, que pretendía el califato y el liderazgo de la *al-Umma al-Islamiyya*, lo que significaba la oposición contundente a la dinastía Omeya.[189] Al-Baladhuri asegura que Ibn Ziyad, gobernador del Khurasan, provincia que también incluía Sistan, no obtuvo ni el respeto, ni el apoyo de las tribus árabes. Por esta razón abandonó su gubernatura, salió del Khurasan y se unió al movimiento de Ibn al-Zubayr en al-Hijaz, lo que generó nuevos y serios enfrentamientos políticos y tribales en la comunidad islámica.[190]

---

pp. 136-140. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 468-483. (Edición de Leiden). Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, vol. II, pp. 12-13. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 255-256. Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, vol. III, pp. 330 y ss. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 22 y ss. y pp. 179 y ss. 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, p. 113. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest, passim,* en especial pp. 248-249. Crone, *Slaves on Horses, passim,* en especial pp. 34-36. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim,* en especial pp. 24-25.

[188] Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Yazid Ibn Maja, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muti' al-Hafiz, Damasco, 1979, p. 29. Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, p. 281 y pp. 282-286. Al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman b. Abi Bakr al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, El Cairo, 1964, pp. 210-211. (También esta obra *Ta'rikh al-Khulafa'* de al-Suyuti está publicada por Dar al-Fikr, Beirut, s.f.e.). Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, vol. II, pp. 10-11. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp. 353-358. Brockelmann, *History*, pp. 76-78. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 25-28.

[189] Wellhausen, *The Arab Kingdom, passim,* en especial pp. 159-160. Brockelmann, *History*, pp. 76-78. Marín Guzmán, "La Escatología Musulmana", *passim*. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim,* en especial pp. 170-172. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 25-28.

[190] Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, pp. 414 y ss. Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. V, pp. 136-140. 'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, p. 113. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 179-182 y pp. 183-189. Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi,*

Como resultado de estos movimientos de poblaciones Qahtan hacia Iraq y el Khurasan se dieron serios y violentos enfrentamientos tribales, como se explicó anteriormente, ya que las tribus de Qays habían ocupado las mejores tierras, bloqueaban a sus enemigos tribales y les impedían también participar en la expansión musulmana hacia Armenia.[191] El *Kitab al-Bukhala'* también refleja muchas de estas rivalidades.

Como los casos anteriores, las fuentes árabes contienen numerosos ejemplos de esta cierta cuota de poder e influencia que lograron manejar algunas esposas o madres de califas, tanto en al-Mashriq como en el occidente del Imperio islámico. Para el caso de al-Andalus piénsese, entre tantos ejemplos, en la famosa Tarub,[192] esposa de 'Abd al-Rahman II (822-852); en Subh, madre de Hisham II (976-1009; 1010-1013); en I'timad, esposa del rey al-Mu'tamid (1069-1091) de Sevilla en la época de las Ta'ifas (*Muluk al-Tawa'if*) en el siglo XI de quien Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i Ibn al-Abbar (1199-1260) afirma que dominaba en la corte.[193] Por otra parte, Ibn Hazm de Córdoba nos relata también haber recibido una excelente educación de parte de distintas mujeres y que muchas de ellas conocían con profundidad el Corán.[194]

---

passim, en especial p. 112 y pp. 128-142. Shaban, *El Islam*, vol. I, pp. 106-107. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial pp. 135-162. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 25-28.

[191] Shaban, *El Islam*, vol. I, pp. 106-107. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp. 179-182 y pp. 183-189. Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, passim*, en especial p. 112 y pp. 128-142. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial pp. 135-162. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp. 24-25. Véanse también: Shaban, *The 'Abbasid Revolution, passim*. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest, passim*, en especial pp. 248-249. G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate. A.D. 661-750*, Croom Helm, Londres y Sydney, 1986, *passim*. Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahd al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, passim*, en especial pp. 26-27. Wellhausen, *The Arab Kingdom*, pp. 397-491.

[192] Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. I, p. 114. Abu al-Hasan 'Ali Ibn Bassam, *Al-Dhakhira fi Mahasin Ahl al-Jazira*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa, Beirut, 1979, vol. I, p. 433.

[193] Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i Ibn al-Abbar, *Al-Hulla al-Siyara'*, editado por H. Mu'nis, El Cairo, 1963-1964, vol. II, p. 62. Véanse también: Viguera, "Estudio Preliminar", p. 31. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

[194] Confróntese al respecto: A.J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization. The Muslim World depicted through its literature*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1971, pp. 177-178.

Algunas mujeres de la *khassa* (élite) tuvieron acceso a la educación, como lo prueba también lo que refiere Ibn Hazm. Casi siempre fueron sus padres o sus hermanos los que actuaron como maestros. No hay duda de que las mujeres en el estamento social de la *khassa* adquirían con frecuencia algunos conocimientos en la profesión del padre: *Fiqh*, *Qur'an*, *Hadith*, caligrafía, retórica, gramática, poesía, etc. Al respecto se puede mencionar el caso de una hija del poeta Jarir Ibn 'Atiya (m. 728/729) poeta de la corte Omeya del califa 'Abd al-Malik. Su hija, cuyo nombre no se preservó, escribió alguna poesía y ganó cierta fama de poetisa, a pesar de su escasa obra, tal como refiere al-Nadim en su *Kitab al-Fihrist*.[195]

En otras regiones del *Dar al-Islam*, como en al-Andalus, por mencionar el otro extremo del Imperio islámico, también existieron varios ejemplos de poetisas, mujeres influyentes y sabias. En relación con las mujeres poetisas de al-Andalus al-Maqqari dedica una sección de su *Kitab Nafh al-Tib* a estudiar la obra de algunas de ellas. Su propósito es enfatizar en la importancia literaria de al-Andalus "para que se sepa que la superioridad literaria en al-Andalus es como el instinto y lo poseen hasta las mujeres y los niños".[196]

Al-Maqqari incluye veinticuatro nombres de mujeres de letras. Sin embargo, en opinión de Teresa Garulo que ha investigado profundamente este tema: "de estos veinticuatro nombres habría que excluir el de al-'Arudiyya, de quien ni al-Maqqari ni Ibn Abbar recogen versos y ni siquiera dicen que fuese poetisa, y el de Umm al-Hana', de quien sólo se dice que estaba especialmente dotada para recordar versos que se ajustaban a situaciones concretas de su vida".[197] De entre las distintas poetisas se pueden mencionar para al-Andalus Wallada[198] y Hafsa bint al-Hajj al-Rakuniyya.[199] También se nombran otras que escribieron algunos ver-

[195] Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 349.

[196] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. IV, p. 166, citado por Teresa Garulo, "Sobre las poetisas en al-Andalus", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 191-199, p. 191.

[197] Garulo, "Sobre las poetisas de al-Andalus", p. 191.

[198] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. IV, pp. 205-211. Ibn Bassam, *Dhakhira*, pp. 429-433.

[199] Garulo, "Sobre las poetisas de al-Andalus", p. 192. Véase también: L. di Giacomo, "Une poétesse andalouse du temps des Almohades: Hafsa bint al-Hajj al-Rakuniyya", en *Hespérides*, vol. XXXIV, 1947, pp. 9-101.

sos, pero muchas fuentes no las incluyen en la lista de poetisas, como por ejemplo Amat al-'Aziz y Tamima.[200] Deben mencionarse otras a pesar de lo escaso de los datos biográficos, pues existen grandes lagunas en las fuentes árabes, donde no se dan las fechas ni de nacimiento ni de muerte de muchas de ellas, y con frecuencia de algunas ni siquiera se saben sus nombres exactos.

No obstante lo anterior, así destacaron: Hassana la Tamimiyya hacia finales del siglo VIII y principios del IX,[201] Mut'a en el siglo IX esclava de Ziryab y Qamar (esclava de Ibrahim Ibn Hajjaj) que muere en el 910.[202] Para el siglo X sobresalieron Hafsa bint Hamdun, Lubna, Uns al-Qulub (esclava de Almanzor) y 'A'isha al-Qurtubiyya. Para los siglos XI y XII se pueden mencionar al-'Abbadiyya, Butayna,[203] Wallada, al-'Amiriyya, Hamda bint Ziya, Zaynab, Warqa' bint Jintan y otras para los siglos posteriores. Muchas otras mujeres sobresalieron en diversas ocupaciones como la caligrafía, la educación, la religión, o también por sus actividades en la corte.[204]

Las mujeres de las clases sociales más pobres, por el contrario, no tuvieron esas oportunidades y, salvo por el ascenso en la escala social por medio del matrimonio, o por unirse a una *tariqa* (escuela sufi),[205] como

[200] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. IV, p. 169. Garulo, "Sobre las poetisas de al-Andalus", pp. 192-193.

[201] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. IV, pp. 167-168. Elías Terés, "El poeta Abu'l-Majsi y Hassana la Tamimiyya", en *Al-Andalus*, vol. XXVI, 1961, pp. 241-244. Garulo, "Sobre las poetisas de al-Andalus", pp. 194-195.

[202] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. III, p. 131 y vol. III, pp. 140-141, citado por Garulo, "Sobre las poetisas de al-Andalus", pp. 194-195.

[203] Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. IV, pp. 284-285, citado por Garulo, "Sobre las poetisas en al-Andalus", p. 195. Véase también: Viguera, *La mujer en al-Andalus, passim.*

[204] Para más información al respecto recomendamos las siguientes obras: Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, vol. I, pp. 192-193 y vol. IV, pp. 295-298. Garulo, "Sobre las poetisas en al-Andalus", pp. 194-199. Manuela Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus desde la conquista hasta finales del Califato de Córdoba", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 105-127. Rafael Valencia, "Presencia de la mujer en la corte de al-Mu'tamid de Sevilla", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 129-137. María Luisa Ávila, "Las mujeres 'sabias' en al-Andalus", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 139-184.

[205] Para más información sobre algunas mujeres que lograron ascender en la escala social por unirse a alguna *tariqa* o escuela sufi, véase: Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Risalat*

el caso de la sufi árabe Rabi'a al-'Adawiyya (m. 801),[206] o el de Shams Umm al-Fuqara' en al-Andalus, de quien habla Ibn 'Arabi,[207] su acceso a las letras, la jurisprudencia, *Qur'an*, *Hadith*, etc., fue muy limitado.

---

al-Qudus, editado por Miguel Asín Palacios, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1939, *passim*, en especial pp. 64-65. A pesar de que *Risalat al-Qudus* es una obra que pertenece a un periodo posterior al estudiado en este ensayo, es relevante y elocuente por sí misma. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", p. 55. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

[206] Para más información sobre Rabi'a al-'Adawiyya, véanse: Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, *passim*, en especial p. 30. Hitti, *El Islam, Modo de Vida*, p. 104, donde cita la famosa plegaria de esta sufi, que dice:

"¡Oh mi Señor!, si te adoro por miedo al Infierno,
quémame en el Infierno,
Y si te adoro por la esperanza del Paraíso,
exclúyeme de él,
pero si te adoro por ti mismo
no me apartes de tu belleza eterna."

También: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, *passim*. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam. An introduction to Sufism*, Schocken Books, Nueva York, *passim*, en especial p. 4, p. 31 y p. 115. A.J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Mandala Books, Londres, 1979, pp. 42-43 y p. 61. Arberry describe con las siguientes palabras, el rechazo de Rabi'a al matrimonio: "Her hand was sought in marriage by a number of pious men, but she declined all offers, declaring, "The contract of marriage is for those who have a phenomenal existence. But in my case, there is no such existence, for I have ceased to exist and have passed out of self. I exist in God and am altogether His. I live in the shadow of His command. The marriage contract must be asked for from Him, not from me" (p. 42). Véanse también: Margaret Smith, *An Introduction to Mysticism*, Oxford University Press, Nueva York, 1977, p. 66. Kenneth Cragg, *The Wisdom of the Sufis*, New Directions, Nueva York, 1976, *passim*. Margaret Smith, *The Way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, Sheldon Press, Londres, 1976, *passim*, en especial p. 162, p. 176. Martin Lings, *¿Qué es el Sufismo?*, Taurus, Madrid, 1981, *passim*, en especial p. 100. Roberto Marín Guzmán, "Sufizm-mistycyzm islamu", en *Collectanea Theologica*, vol. LX, fasc. 1, Varsovia, 1990, pp. 113-118. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial pp. 191-202.

[207] Ibn 'Arabi, *Risalat al-Qudus*, p. 64. Véanse también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", p. 55. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

En las ciudades las mujeres de escasos recursos hilaban para ayudar a la manutención del hogar, sobre todo después de la desaparición del esposo. Piénsese por ejemplo en el caso de la madre de Almanzor en la España musulmana, que según las fuentes hilaba para la manutención de sus hijos. Algunas mujeres también realizaron otras faenas con el mismo propósito, como por ejemplo la madre del poeta Ibn al-Labbana de Denia "el hijo de la lechera". Su madre logró criar y sostener a sus hijos gracias a la venta de leche, tal como lo refiere Abu al-Hasan 'Ali Ibn Bassam.[208] Para al-Mashriq también existe evidencia de que en las ciudades las mujeres de escasos recursos económicos ayudaban a sus maridos en el comercio o en las labores artesanales.[209] En las zonas rurales la mujer, además de sus faenas del hogar y cuidado de los hijos, también trabajaba con alguna intensidad en la agricultura y pastoreo.[210] Algunas de ellas, inclusive las beduinas, también tuvieron talento para la poesía y declamaban sus versos.[211]

El mundo femenino incluye también las esclavas, con frecuencia jóvenes esclavas que las fuentes llaman *jawari*. El derecho islámico regulaba su posesión.[212] Algunas de ellas eran servidoras domésticas, mien-

[208] Ibn Bassam, *Al-Dhakhira*, vol. VI, p. 667.

[209] Para más información al respecto véanse: Hourani, *A History*, p. 119. Maya Shatzmiller, "The image and social status of urban labour in al-Andalus", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 61-70.

[210] Hourani, *A History*, p. 105.

[211] L. Abu'l-Lughod, *Veiled Sentiments*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 147 y ss. Véase también: Hourani, *A History*, pp. 105-106.

[212] Para más información al respecto véanse algunas de las siguientes fuentes primarias, en especial para al-Andalus y para el norte de África: Khushani, *Kitab al-Qudat bi Qurtuba*, pp. 36-37. *Akhbar Majmu'a*, p. 125. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 285. Para al-Mashriq, la obra de al-Jahiz titulada *Risalat al-Qiyan* es muy clara al respecto. Véanse también: Charles Pellat, "Les esclaves chanteuses de Gahiz", en *Arabica*, vol. X, fasc. 2, 1963, pp. 121-147. Frédérique Sicard, "L'amour dans la risalat al-qiyan. Essai sur les esclaves chanteuses de Gahiz", en *Arabica*, vol. XXXIV, Fasc. 3, 1987, pp. 326-338. Santillana, *Istituzioni di diritto malichita, passim*, en especial vol. I, pp. 204 y ss. Viguera, "Estudio Prelimiar", pp. 23 y ss. Fierro, "La mujer y el trabajo en el Corán y en el Hadiz", pp. 41 y ss. Manuela Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 105-127, en especial p. 125.

tras otras eran maestras, copistas, o bien, concubinas del emir o del califa.[213] Otras eran las esclavas cantoras de que habla al-Jahiz en su *Risalat al-Qiyan*.[214] En primer lugar es importante señalar que al-Jahiz en esta obra responde a la crítica, quizá para polemizar, de todos aquellos que rechazaban la adquisición de las esclavas cantoras (*qiyan*) y muchos otros que a su juicio se oponían a las *qiyan* por envidia. Según al-Jahiz, el precio que se pagaba por las esclavas cantoras era por el deseo que ellas despertaban. Muchos de los que compraban jóvenes cantoras a precios exorbitantes lo hacían movidos por la pasión amorosa (*'ishq*) que ellas incitaban. El deseo involucra tres sentidos: la vista por contemplar una bella y gustosa joven esclava. El oído por el placer de escuchar a un instrumento musical, y el tercer sentido el tacto, por la lujuria y la urgencia de la gratificación sexual.[215]

Al-Jahiz también argumenta que las jóvenes esclavas cantoras difícilmente eran sinceras y fieles en el amor debido a su temperamento y entrenamiento, que las predisponían a poner trampas y extender sus redes para capturar amantes. El autor basrí luego explica las habilidades fraudulentas que con alguna frecuencia practicaban las *qiyan* para engañar a varios hombres haciéndoles creer a cada uno de ellos que era a él al hombre que amaban y que no podían vivir sin él.[216] La joven esclava cantora podía conquistar a uno o a varios hombres por su belleza y por su talento para el canto, así como por su habilidad para la música instrumental.

Muchas mujeres esclavas, a las que habían instruido en el canto, la danza, la música u otras artes eran esclavas más caras tal como lo esta-

[213] Para más información al respecto véanse: Hourani, *A History*, p. 117. Fernando de la Granja, "La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abu'l-Baqa' de Ronda", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 1965-1966, artículo reproducido en su *Maqamas y Risalas Andaluzas*, Madrid, 1976, pp. 139-171. Joaquín Vallvé, "Libertad y esclavitud en el Califato de Córdoba", *Actas de las Segundas Jornadas de Cultura arabe e Islámica*, Madrid, 1985, pp. 565-578. Viguera, "Estudio Preliminar", p. 29.

[214] Pellat, "Les esclaves chanteuses de Gahiz", pp. 121-147. Sicard, "L'amour dans la risalat al-qiyan", pp. 326-338. Véase también: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *The epistle on singing-girls of Jahiz*, editado y traducción al inglés por A.F.L. Beeston, Warminster, 1980, *passim*.

[215] Al-Jahiz, *Risalat al-Qiyan*, en Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, pp. 261-265.

[216] *Ibid.*, pp. 266-267.

blecen los tratados de *hisba* y se podían convertir en favoritas del emir o del califa, al que entretenían y otorgaban asimismo favores sexuales. Relacionado con todos estos asuntos, de la posición de inferioridad social de la mujer y su discriminación, el gran filósofo Ibn Rush (Averroes) (m. 1198), que fue un profundo observador de su sociedad y de sus problemas e imperfecciones, denunció y criticó la situación de la mujer. Al respecto escribió las siguientes líneas:

> Aquí se plantea un problema que debe ser investigado acerca de si existen mujeres cuyas naturalezas se asemejan a las de cada una de las clases de ciudadanos, y en especial a las de los guardianes, o si la naturaleza de las mujeres es diferente de la de los varones. Si fuera de aquel otro modo, y desde el punto de vista de las actividades de la comunidad, la mujer debería gozar de la misma situación del varón en este orden de cosas, y así podrían ser guerreros, filósofos, jefes, etc. Pero si no fuera así, la mujer sólo debería realizar en las sociedades las actividades que por lo general no cubre el varón, como el cuidado doméstico, la procreación y otras semejantes.
>
> Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos; el varón es más eficaz que la mujer en ciertas actividades humanas, pero no es imposible que una mujer llegue a ser más adecuada en algunas ocupaciones, sobre todo en las referentes a la práctica del arte musical. Por eso se dice que resulta mejor cuando el hombre compone las melodías y la mujer las interpreta.
>
> Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma y toda constitución que es de un mismo tipo debe dirigirse a una concreta actividad social, resulta evidente que en dicha sociedad la mujer debe realizar las mismas labores que el varón, salvedad hecha de que son en general más débiles que él. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres son más hábiles que los varones en actividades como el tejer, coser y otras artes, así como por su forma de organizar, tanto en el arte de la guerra como en el resto y así se ha comprobado entre los habitantes del desierto... Del mismo modo, cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseen disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes. Pero se cree que pocas veces se da este tipo en ellas, y algunas leyes religiosas impiden que las mujeres puedan acceder al sacerdocio; otras, por el contrario, sí reconocen que pueda existir, pero lo prohíben...

Sin embargo, en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir. Todo esto es evidente *per se*... por lo que [las mujeres] deben ser educadas del mismo modo [que los varones] por medio de la música y la gimnasia...[217]

7. Actividades sociales y pasatiempos

El *Kitab al-Bukhala'* es también una importante fuente para el estudio de las actividades sociales de los musulmanes, árabes y *mawali*, en las épocas Omeya y 'Abbásida, más o menos hasta la del califa al-Mutawakkil (m. 861). A lo largo de la obra se describen muchos de los pasatiempos que practicaban los personajes, que reflejan también la realidad social de la época. Uno de los entretenimientos más comunes era contar cuentos que, sin duda, constituía una actividad absolutamente social, pues plantea la interacción del que narra la historia con aquellos que la escuchan. Contar cuentos, comer y compartir las comidas con los invitados, así como escuchar música son los más populares pasatiempos que se describen en esta obra.[218] Así por ejemplo, en la historia de al-Hizami, se refiere lo siguiente, que viene a ser, por extensión, el sentir popular y parte de los entretenimientos más comunes, cuando al preparar un vino se menciona que:

[217] Averroes, *Exposición de "La República" de Platón*, traducción al castellano por Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 57-60.

[218] Véase: al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, *passim*, en especial p. 177.

> Y si sale bueno –Dios me proteja– en sazón y puro, no hay forma de escapar a beberlo porque no apetece dejarlo. Y si me siento en casa a degustarlo no ha de ser sin perderme el dulce néctar de Persia, las gordas gallinas, los cabritos de Kaskar, las frutas de Jabal, los crujientes aperitivos y los frescos arrayanes que podría disfrutar en casa de aquellos cuyas fortunas no menguan ni sus bienes se agotan y de quienes no se cuidan de qué lado cae [la suerte], pasando el tiempo en amena charla y oyendo bonitas músicas.[219]

El fragmento anterior nos mueve a la reflexión: al-Jahiz muestra costumbres y pasatiempos de su época. Esto nos permite observar una vez más la funcionalidad del *Kitab al-Bukhala'* cuando se ubica en el contexto histórico. Además de las inferencias inmediatas que podemos obtener del pasaje anterior, de la producción casera de vino, pasando por alto las prohibiciones religiosas, los pasatiempos más comunes de pláticas y músicas, el autor también menciona algunos de los alimentos más gustados de su época, tanto carnes como frutas y vegetales. Al describir uno de los personajes de *El libro de los avaros* estos asuntos de la vida diaria, podemos interpretar que todo ello es reflejo de lo que vivió el autor, que no se abstrae de una realidad existente.

La actividad social de las comidas es otro de los pasatiempos más frecuentes que se describen en el *Kitab al-Bukhala'*. De la obra se puede inferir que esta práctica aceptada como una necesidad social de compartir las comidas planteaba, asimismo, la gran dicotomía de la avaricia *versus* la generosidad. En este libro aparece con claridad el sentir popular socialmente aceptado de que el sentarse a ingerir los alimentos, debía de hacerse en grupo a fin de compartir la comida con los demás. Inclusive el *Kitab al-Bukhala'* menciona que el literato e influyente teólogo al-Hasan al-Basri, nunca comía solo, lo cual puede interpretarse como una pauta a seguir que estaba muy difundida en todos los sectores de la población.[220] El compartir los alimentos forma parte de las principales características sociales de la hospitalidad de los árabes, que el autor pre-

[219] *Ibid.*, p. 129. También p. 132 y p. 177. Hemos modificado ligeramente la traducción castellana de Serafín Fanjul.

[220] *Ibid.*, p. 221.

senta en oposición a la avaricia de los no árabes, es decir, los *mawali*. En esta obra de al-Jahiz se menciona la práctica social de comer ciertos platillos con la mano, sin utensilios y todos del mismo recipiente, e ingerir agua con las comidas.[221] También en el ámbito popular se creía que las sopas y los caldos eran los alimentos más nobles, para lo cual inclusive se citaban algunas tradiciones del Profeta.

Debemos recordar los principios coránicos de la generosidad y el reparto equitativo de la riqueza, que aparecen en numerosas *ayas*, como por ejemplo XCIII, 9-10, XCII, 5-11, CIV, 1-3.[222] El dar de comer al necesitado había sido tradicional entre los árabes en la época de la *Jahiliyya* y se continuó con mayor énfasis después del surgimiento del Islam debido a los preceptos establecidos en el *Qur'an*. El mismo pilar islámico de la *zakat* es una obligación social para con los demás y las autoridades públicas. Debe entenderse asimismo como una limosna obligatoria que Allah retribuirá con creces.[223]

La tradición árabe aprobaba que si una persona recibía huéspedes inesperadamente debía de servirles de comer, así tuviera que llegar al caso extremo de matar el único camello que poseía. A cambio de esa gran generosidad se esperaba de los demás un trato semejante. Esta práctica se convierte entonces en una actividad constante y en una obligación social. Si el anfitrión no llenaba a cabalidad las formalidades mínimas, tal como lo esperaba el huésped, se exponía a una severa crítica y a las habladurías de la gente. En el *Kitab al-Bukhala'* se describen escenas de malas comidas y los rumores que surgían si un anfitrión no cumplía con lo

[221] Véase: *Ibid.*, p. 134 y también p. 137 para más detalles sobre estas prácticas sociales y su significado en la época de al-Jahiz.

[222] Estos pasajes coránicos dicen así: "En cuanto al huérfano no le maltrates, ni tampoco repulses al mendigo" (XCIII, 9-10). "Quien hace caridad, es timorato, y cree en la bienaventuranza, le facilitaremos el camino del empíreo. En cambio, a quien mezquine y se crea suficiente, y niegue la bienaventuranza le facilitaremos el camino de la condena infernal" (XCII, 5-10). "Ay de todo detractor, calumniador, quien amasa riquezas y las atesora, pensando que sus riquezas le inmortalizarán" (CIV, 1-3).

[223] Véanse: Hamilton Gibb, *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 9-27. Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. II (1), pp. 510-518, vol. II (2), *passim*, en especial pp. 831-861. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 119 y ss. Roberto Marín Guzmán, "El Islam, una religión", en *Crónica*, núm. 3, 1982, pp. 81-90.

establecido. Estos chismes parecen haber sido frecuentes. Así, al-Jahiz pone en boca de uno de sus personajes la descripción del siguiente dramático pasaje, que distintos analistas y lectores podrían interpretar de diferentes maneras y que aquí se presenta como una alternativa más:

> Dijeron a al-Jammaz: "Te vimos en el zaguán de Fulano, tenías delante una bandeja y estabas comiendo; ¿de qué material era el plato y qué había en él?" Respondió: "Vómitos de perro en una calavera de cerdo."[224]

Este fragmento es, obviamente, pura creación literaria del autor basrí como una crítica extrema a los malos anfitriones y a las malas comidas. También este pasaje refleja con claridad lo que venimos explicando y nos lleva a plantear varias interpretaciones. Por un lado, si bien es cierto que la práctica de la generosidad era tradicional entre los árabes, quizá muchos de ellos la exageraban con el propósito de evitar críticas y chismes, como se puede inferir de numerosos pasajes del *Kitab al-Bukhala'*. La avaricia se achacaba a los *'ajam* (*mawali*) , mientras que la generosidad se asociaba a los árabes. Por esta razón muchos árabes exageraban su generosidad, por lo ya señalado, o bien para que no los confundieran con los *'ajam*, lo que para ellos representaba una categoría social inferior.

No hay duda de que los alcances de la cita anterior pueden interpretarse de más de una forma. Este fragmento del *Kitab al-Bukhala'* puede también reflejar la curiosidad de algunos de preguntar acerca de lo que se comía, el material del plato y sobre la calidad de los alimentos, lo que de hecho constituye una inferencia inmediata. Estos asuntos asimismo son importantes, pues describen algunas de las actitudes y quehaceres de la vida diaria y las interrelaciones entre los distintos miembros de la sociedad: avaricia, generosidad, habladurías, sarcasmo, censuras, etc. Además, en la crítica que se lee en el pasaje anterior es obvio observar que el plato se describe como una calavera de cerdo, animal cuyo consumo está prohibido en el Islam, y por añadidura su cría y empleo de cualquiera de sus derivados. Manifestar que se estaba comiendo en una

[224] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 137. Hemos modificado ligeramente la traducción castellana de Serafín Fanjul.

calavera de este animal se consideraba una verdadera afrenta. Sin embargo, también debemos tomar en consideración que los escritos de al-Jahiz son irónicos y este pasaje puede resultar jocoso, o bien que el autor inventó la historia para reforzar su mensaje y transmitir las intenciones de su obra. En el nivel popular musulmán los perros tampoco han sido ampliamente aceptados, pues se les considera el caballo, o medio de transporte de los *jinn*, y son para augurios.[225] Por estas razones la crítica no pudo haber sido más sarcástica.

Al-Jahiz rechaza la avaricia de aquellos que no compartían sus alimentos con los demás. Para un musulmán de una familia de conversos y cliente de los Banu Fuqaim, una rama de la tribu árabe Kinana, como al-Jahiz, la tacañería era contraria al Islam y a las tradiciones, hospitalidad y generosidad árabes.[226] La mayoría de los ejemplos de avaricia en esta obra son de los que escatiman sus alimentos y no los comparten con los demás, y tal como al-Jahiz lo plantea, en especial los *'ajam*. De entre los innumerables ejemplos de avaricia con la comida, que aparecen en el *Kitab al-Bukhala'*, pasamos a mencionar los siguientes que pueden interpretarse de diversas maneras y que reflejan también la intención crítica y con frecuencia mordaz de al-Jahiz:

> El panadero de cierto amigo me refirió que este le azotó por el punto de cocción del pan, pues le había dicho: "Cuece bien el que como yo mismo, pero el de mis invitados cuécelo solo a medias; y el de mi familia o huéspedes no de-

[225] Para más detalles véase: Hamilton Gibb, *Arabic Literature. An introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1963, p. 76. Gibb explica la importancia de la obra de al-Jahiz, tanto el *Kitab al-Bukhala'*, como sus otras obras, en cuenta el *Kitab al-Hayawan*, en donde al-Jahiz explica en relación con los perros muchas de las tradiciones y supersticiones, como por ejemplo la ya señalada de que los perros son el caballo de los *jinn*, y que tienen una posición importante en la ciencia de los augurios. Al respecto Gibb escribió: "Popular superstitions are brought in -how the dog is reputated to be the horse of the *Jinn*, its place in the science of augury, and how the madness caused by its bite may be cured by the blood of kings and nobles" (p. 76).

[226] Para más información véanse las opiniones de Charles Pellat: "In his own estimation, however, Jahiz was very much a member of the Arab community, and standing as he did in the relationship of client to the Banu Fuqaim, a branch of the Kinana, he was always strong in its defence." Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, p. 3.

berás en ningún modo acercarlo al fuego, sino lo justo para convertir la masa en panecillo, de suerte que se pueda coger." Es decir, le encargó algo dificilísimo que, al serle imposible, provocó su apaleamiento en la medida que se azota al hombre libre adúltero.[227]

Otro jocoso pasaje es el siguiente:

–¿Pero no sabes lo del cabrito? Propinó ochenta azotes al asador por el punto del asado. Y es que le había indicado: "Pon el cabrito en el horno en el instante de disponer la mesa para que así pueda yo hacer ver que se demora mucho, a lo cual lo traerás de manera que parezca que yo te he urgido. Una vez esté ante los invitados, medio crudo, creo que les bastará con eso; y si no lo comen, lo vuelves al horno para tornar a presentárnoslo al día siguiente, pero frío, de modo que un solo cabrito hará por dos." Pero un día le llevó un cabrito bien asado y los huéspedes dieron buena cuenta de él, provocando los ochenta azotes, tal como se castiga a quien difama a una mujer libre.[228]

Otra divertida descripción dice:

Vivía entre nosotros uno de los Banu Asad que llenaba con agua la boca del hijo del aparcero cada vez que trepaba a las palmeras para recoger dátiles frescos. Y hubo quienes le embromaron con tal motivo diciéndole: "Se bebe el agua, come algo cuando está en la palmera y al ir a bajar se mea en la mano y luego se lo pone en la boca." Los dátiles frescos valen demasiado poco a ojos de los hijos de los aparceros, o de los hijos de nadie, como para que puedan soportar la mitad, ni aún menos, de semejante asquerosidad. Y como consecuencia, sin embargo, le rellenaba la boca con agua amarilla o verde para que no pudiese conseguir otra parecida en la copa de las palmeras.[229]

También:

Al-Thawri, su familia y su criada cayeron enfermos de calentura, con una fiebre tan alta que no podían ni comer pan. Consiguientemente ahorró la provi-

[227] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 122.

[228] *Ibidem.*

[229] *Ibid.*, p. 190. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

sión de harina de todos esos días, lo que le regocijó sobremanera hasta el punto de comentar: "Si viviera en Suq al-Ahwaz, Natat Khaybar o Wadi al-Juhfa, podía ahorrarme cien dinares anuales." No le importaba pasar perpetuamente calenturas, él y su familia, con tal de ahorrarse el gasto de la harina.[230]

Los últimos cuatro pasajes citados tienen en común la crítica y la ironía del autor basrí y se refieren a la avaricia de ciertas personas respecto de los alimentos. Estos fragmentos pueden entenderse de diversas maneras y a pesar de su alto grado de creación literaria son funcionales, pues ubicados en el contexto histórico nos muestran muchos asuntos de la vida diaria y la historia social: los alimentos y su forma de prepararlos; las visitas; las invitaciones a comer; así como algunos aspectos de la vida urbana y otros de la vida rural. También muestran ciertos elementos de las relaciones sociales en lo referente a los contratos de aparcería y la producción agrícola.

Al-Jahiz presenta en su obra incontables ejemplos de avaricia en otros niveles, como con la ropa, las sandalias y otras prendas. Con frecuencia se menciona la tacañería de muchos de remendar ropas una y otra vez, harapos que era casi imposible de recoser, con el fin de ahorrarse algún dinero.[231] Lo mismo es cierto para las sandalias. En el *Kitab al-Bukhala'* en boca de uno de los personajes avaros se lee lo siguiente:

El primer y obligatorio ahorro es remendarse las sandalias –decía– procurándose buenas piezas de cuero, engrasándolas a diario, atando las puntas de los cordones al modo de los ascetas para que nadie los pise y rompa. También es imprescindible dar vuelta al trapo del bonete (*qalansuwa*) cuando se ensucia, lavándolo otra vez, si es preciso, por haber tornado a mancharse. Utiliza para tal cometido una tela yemení listada (*hibara*) que se puede volver muchas veces.[232]

[230] *Ibid.*, p. 163. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul.

[231] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala', passim,* en especial p. 85, p. 110, p. 122, p. 163 y p. 165.

[232] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 163-164. Para más detalles de la costumbre de remendar las sandalias véase el famoso cuento árabe titulado "La babucha de la mala suerte", recopilado por Miguel Asín Palacios, *Crestomatía de Árabe Literal*, Imprenta y Editorial Maestre, Madrid, 1959, p. 1, que empieza así: *hukya annahu kana fi Bagdad rajulun*

De nuevo se observan la burla y las intenciones de al-Jahiz de hacer reír y de enfatizar en su mensaje de la avaricia de ciertos grupos a los que critica a lo largo de su obra. También es factible notar algunos de los distintos niveles de significación del texto jahiziano, que el lector deberá tener en consideración.

Respecto de las comidas también es posible notar una práctica social difundida, de que la mayoría de las veces las comidas debían hacerse en la casa con los miembros de la familia, salvo en caso de recibir una invitación a comer. En el *Kitab al-Bukhala'* con frecuencia pueden leerse frases del tenor siguiente: "¿Dónde cena la gente sino en casa?" Ante tal pregunta lo normal es contestar: "No, por Dios, de no ser que Fulano me retuvo o me invitó a cenar."[233] O también lo que Khalid al-Qasri, quien fue gobernador de Iraq en la época Omeya aconsejaba, según refiere al-Jahiz en su obra, que: *Lia'kul kullu imrin fi manzilihi, wa fi mawdi'i amnihi wa unsihi, wa duna sitrihi wa babihi.*[234] Complementario con las comidas, la actividad social estimulaba a contar cuentos y a mantener amenas pláticas que fueron, sin duda, durante toda la época del Imperio islámico los pasatiempos más difundidos. Así, en el *Kitab al-Bukhala'* se lee:

> Te sería más conveniente y en consonancia con lo que tus manos prodigan si lo ofrecieras a alguien cuyo agradecimiento puede ser útil y su memoria duradera, a quien te solace con agradable conversación y oído haciendo largo el almuerzo y breve el tiempo.[235]

Pero en todo esto podemos preguntar: ¿qué comía la gente? El *Kitab al-Bukhala'* nos proporciona innumerables detalles de los productos, de la forma de prepararlos y la actividad social que significaba la comida.

---

ismuhu Abu al-Qasim al-Tunburi wa kana lahu madasun sara lahu wa hwa yalbasuhu saba' sinin wa kana kullama taqata' minhu mawdi'u ja'ala makanahu ruq'atan ila an sara ila ghayati al-thiqali wa sara al-nas yadribuna bihi al-mathal.

[233] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 109.

[234] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 66 del original árabe. Serafín Fanjul traduce así: "Coma, pues, cada quién en su morada, en lugar seguro y ameno, detrás de su cortina y puerta" (p. 131 de la versión castellana).

[235] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 132.

En otras de sus obras al-Jahiz también reflexionó sobre los alimentos de los árabes de los primeros tiempos en especial de los beduinos.[236] Señala que entre los Quraysh se consumía la *sakhina* y entre los 'Abd al-Qays los dátiles y asegura que ambos productos eran buenos y saludables. Al-Jahiz advierte también que en muchas oportunidades algunos se mofaron de los Quraysh por comer la *sakhina* y de los 'Abd al-Qays por su consumo de dátiles, burlas que se inmortalizaron inclusive en la poesía, como muestra el *Kitab al-Bukhala'*. Entre sus múltiples observaciones de estos asuntos, al-Jahiz afirma que a muchos hombres en distintas épocas los criticaban por consumir carne de perro e inclusive los acusaban de comer carne humana. El autor basrí asevera que no toda la gente de una tribu practicaba el canibalismo, pero cuando algún miembro de la tribu por alguna razón consumió carne humana, esa práctica entonces se le achacaba a toda la tribu, como por ejemplo se decía en general de la tribu Asad por la acusación de que a Ramla bint Fa'id se la comieron su esposo y su hermano Abu 'Arab.

Lo anterior lo referimos con el propósito de reflexionar que aun cuando no era aceptado colectivamente, ni tampoco por la religión, en muchas oportunidades, en las épocas de crisis económica y de grandes hambrunas en algunas sociedades del Medio Oriente y África, se consumió carne humana en la Antigüedad, en la Edad Media y aun en épocas más recientes. No era lo común pero en algunas ocasiones se practicó. La acusación a la tribu Asad por canibalismo pudo haber tenido un margen de verdad histórica, aunque el caso de Ramla bint Fa'id se pudiera haber convertido en leyenda o lo que sobrevivió en la memoria colectiva.

En el siglo XI el historiador Abu al-Mahasin Ibn Taghri Birdi en su obra *Al-Nujum al-Zahira*, para los años 1036 y 1037 explica los estragos de una gran hambruna en Egipto y menciona el caso de canibalismo de algunos negros en El Cairo. Así describió estos asuntos para un barrio de El Cairo:

> Los negros solían rondar y acechar en los callejones, capturaban mujeres con anzuelos, arrancaban la carne de ellas y se la comían. Un día una mujer pasó

[236] Al respecto véase: Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 305-306. Véase también: Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, pp. 198-199 y pp. 236-253.

por la calle de las Lámparas en la parte vieja de El Cairo. Era una mujer gorda que los negros apresaron con anzuelos y le cortaron una nalga. Se sentaron a comer ese pedazo de carne y se olvidaron de la mujer. Ella huyó de la casa en la que la habían metido y pidió auxilio. El jefe de la policía hizo una redada de la casa, sacó miles de cuerpos y mató a los negros.[237]

Durante las Cruzadas los europeos comieron carne humana tras la conquista de la ciudad siria de Ma'arrat, hacia finales del año 1098 en la Primera Cruzada.[238] Estos dos ejemplos de canibalismo ocurrieron quizá en épocas de crisis y en extrema necesidad por la hambruna, aunque algunos cronistas musulmanes afirmaron que los cruzados se comieron a los de Ma'arrat para que esa acción sirviera de precedente y tuviera efectos de escarmiento para todos los musulmanes que osaran resistir a los cruzados. Las crónicas árabes de las Cruzadas señalaron que los Ifranj (los cruzados) en Ma'arrat mataron a todos los habitantes de la ciudad, los cocinaron y se los comieron. Según el cronista 'Izz al-Din Abu al-Hasan 'Ali Ibn al-Athir (m. 1233) en su *Al-Kamil fi al-Ta'rikh* los cruzados mataron en Ma'arrat a 100 000 personas, lo que parece una cifra exagerada.[239] Cuando el Papa exigió a los cruzados una explicación por su antropofagia, contestaron argumentando que habían comido carne humana debido a lo prolongado del sitio y al hambre que padecían.[240]

[237] *Cfr.* Abu al-Mahasin Ibn Taghri Birdi, *Al-Nujum al-Zahira*, El Cairo, 1351/1932, vol. III, p. 17, citado por Lewis, *Race and Color in Islam*, p. 71. Para más información sobre la crisis económica y la hambruna de esos años véase también: Abu al-'Abbas Ahmad Ibn 'Ali al-Maqrizi, *Kitab al-Mawa'iz wa al-I'tibar fi Dhikr al-Khitat wa al-Athar*, Bulaq, 1270 H., vol. I, pp. 315-322. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "Marginados y discriminados en el Islam medieval", de próxima publicación.

[238] Para más detalles véanse: Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. X, p. 190. Maaluf, *The Crusades through Arab eyes*, pp. 37 y ss. Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1984, *passim*, en especial pp. 9-10. Elizabeth Hallam, *Chronicles of the Crusades*, Weidenfeld & Nicolson, Nueva York, 1989, pp.85-86.

[239] *Cfr.* Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. X, p.190. Véase también: Maaluf, *The Crusades through Arab eyes*, pp. 38-39.

[240] Véanse: Maaluf, *The Crusades through Arab eyes*, pp.38-39. Hallam, *Chronicles of the Crusades*, pp. 85-86.

Entre los productos agrícolas de mayor y más frecuente consumo (de que habla al-Jahiz en su obra, que nos sirven para notar la dieta variada que tenía el musulmán de ciertos ingresos en esa época) están los siguientes: trigo para pan,[241] arroz, dátiles, melocotones, vegetales, vinagre, frutas,[242] zanahorias, habas y peras del Khurasan.[243] Además de carnes, especialmente cabro y cordero. La carne nos lleva a plantear dos cosas. Por un lado que el ingerir este producto marcaba, tal como aparece en el *Kitab al-Bukhala'*, la separación entre ricos y pobres, pues su consumo era un privilegio de los ricos, de las mesas escogidas: "Jamás vi retirarles un plato sin que en él quedase algún resto. Sabían que la aparición del cabrito era algo propio de mesas escogidas."[244] Por otro lado, comer carne marcó posiciones antagónicas, de aquellos que la consideraban un gran alimento y los que pensaban que era dañina. Así, en esta obra aparecen numerosas referencias a la oposición al consumo de carnes:

> Por último, no te recomiendo comer carne dos veces seguidas, "porque Dios detesta a las familias carnívoras".[245] 'Umar afirmaba: "Cuidado con esas carnicerías que provocan las mismas ansias que el vino", y agregaba: "El aficio-

[241] Al-Jahiz en su *Kitab al-Bukhala'* describe en numerosos pasajes los productos más importantes que servían de alimento a sus contemporáneos, entre los que el trigo (*qamh*) ocupaba un lugar especial. Véanse por ejemplo pp. 136-137, para mayores detalles sobre la importancia del pan de trigo en esa época. Para otras latitudes y para otros periodos del *Dar al-Islam* se ha señalado también esa misma preponderancia del trigo entre los demás cereales y productos. Ese grano fue el alimento básico. Así por ejemplo, el profesor M'hammad Benaboud, de la Universidad de Tetuán (Marruecos) ha demostrado también que el trigo fue el principal producto para la alimentación de la población de Ishbiliya (Sevilla) en el siglo XI, durante la época de los reinos de Ta'ifas, lo que bien puede extenderse para otros territorios y periodos de la historia del Islam. Véase su obra *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Asr Duwal al-Tawa'if*, Matabi' Shuykh, Tetuán, 1983, p. 164. Así escribió: *al-qamh al-ladhi yakunu al-masdar al-asasi li'l-ghadha'i* ("el trigo fue el artículo básico para la alimentación", p. 164).

[242] Para más información acerca de las descripciones de los alimentos y los diversos artículos véase: al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 131 y p. 156.

[243] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 158.

[244] *Ibid*, pp. 156-157.

[245] Al respecto es importante consultar el texto árabe que dice así: *fa-inna Allah yubghidu ahl al-bayt al-lahimin* (p. 109 del texto árabe).

> nado a la carne es como el adicto al alcohol". [...] Harim b. Qutba mencionó la carne con estas palabras: "Mata a las fieras." Por su parte, al-Muhallab observó: "Dar carne a quien no le apetece sí que es una muerte sangrienta." Y alguien de la Antigüedad aseveró: "Dos cosas rojas matan a los hombres, la carne y el vino; y dos igualmente bermejas acaban con las mujeres, oro y azafrán."[246]

No todos los entretenimientos descritos en muchas obras de la literatura árabe y persa, es decir, musulmana, estaban en conformidad con el Islam. Algunos pasatiempos, como ingerir alcohol, eran contrarios a los preceptos coránicos. En la obra que nos ocupa se dan incontables descripciones del consumo y fabricación de bebidas alcohólicas, lo que refleja una actividad bastante difundida en al-Mashriq. También muchos musulmanes de al-Andalus consumían bebidas alcohólicas, para tomar sólo los dos extremos, oriental y occidental, del *Dar al-Islam*. Es oportuno recordar que en al-Mashriq se dio una más rigurosa aplicación de la ley, con excepción de los casos ya señalados de los jueces de Egipto, a diferencia de la lenidad de los *qudat* musulmanes de la Península Ibérica de no castigar con severidad a los borrachos, como refiere al-Khushani para la época Omeya en al-Andalus.[247] Uno de los pasajes más interesantes en este respecto en *El libro de los avaros* es el contenido en la historia de Zubayda Ibn Humayd, que dice:

> Una noche en que Zubayda estaba borracho vistió un camisón a un amigo que no bien lo tenía puesto –temiendo se tratara de un antojo y a sabiendas

[246] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, pp. 167-168 de la traducción castellana. Serafín Fanjul traduce "dos igualmente bermejas" que podría traducirse también como "dos cosas igualmente amarillas", aun cuando el texto árabe hable de cosas rojas (*ahmaran*), ya que en nuestro medio latinoamericano es más común referirse al oro y al azafrán como amarillo, y no como rojo o bermejo. El texto árabe así dice: *wa qala al-Muhallab: lahmun waridun 'ala ghayr qarimin, hadha al-mawt al-ahmar. Wa qala al-awwal: ahlaka al-rijal al-ahmaran: al-lahmu wa al-khamru, wa ahlaka al-nisa' al-ahmaran: al-dhahabu wa al-za'faranu* (p. 109).

[247] Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 102-103 (pp. 125-126 de la traducción castellana); p. 168 (p. 208 de la traducción castellana) y p.196 (p.243 de la traducción castellana).

que aquello era efecto de los vapores del alcohol–, marchó al punto para su casa y lo convirtió en un *barnakan* para su mujer. Cuando amaneció, Zubayda preguntó por la prenda y se puso a buscarla; le refirieron cómo se la había chantado a Fulano y mandó por él. Ya frente a frente le reprochó: "¿No sabes que no es lícito aceptar del borracho el regalo, la compra, la venta, la limosna o el repudio? Además, detesto la mala fama que me vendrá por habértelo regalado a efectos de la borrachera; devuélvemelo para poder obsequiártelo de buen grado estando bien despierto: aborrezco perder alguna de mis pertenencias en balde." Pero como viere al otro dispuesto a resistir, exclamó: "¡Ah malhaya! La gente bromea y se divierte pero no se les reprocha nada por ello; vuélveme el camisón por la Guarda divina." Y el otro: "Temía exactamente esto y antes de acostarme le abrí el escote, le estiré las mangas y le corté la delantera para [que sirviese] a mi mujer. Si después de todo eso aún lo quieres, tómalo." A lo cual se agarró Zubayda: "Claro que lo cojo, si vale para tu mujer, valdrá para la mía." Y la nueva respuesta: "Está en el tintorero." "Pues tráelo, no obstante", replicó Zubayda, con la consiguiente defensa del amigo: "Pero no se lo llevé yo." Aquí Zubayda comprendió que estaba atrapado sin remedio y terminó diciendo: "¡Por mis padres! El Enviado de Dios –Él lo bendiga y salve– cuán acertado estuvo en su frase: "Se juntó todo el mal en una casa, se cerró a cal y canto, pero el alcohol fue la llave."[248]

El pasaje anterior es muy rico en contenidos y muestra algunos aspectos de la sociedad en la que vivió al-Jahiz. Por un lado, las transgresiones a la ley por ingerir alcohol y por otro, las costumbres y vestimentas de la época, así como la existencia de la profesión de tintorero. Del pasaje anterior también se puede desprender que era costumbre de la época y constituía un sentir popular generalizado, el no aceptar la palabra del borracho para la limosna, para el repudio, ni para la compra o venta de propiedades o artículos, ni otros asuntos importantes. A pesar de la pro-

[248] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 106. Véanse otras referencias de esta obra en que se hace mención al vino, a borracheras o a situaciones relacionadas con estos asuntos: p. 108, p. 126, pp. 130-131, p. 159, p. 187, p. 189. Es importante citar el *hadith* del Profeta a que hace referencia al-Jahiz por medio de uno de sus personajes. Este *hadith* textualmente dice: *jumi'a al-sharru kulluhu fi baytin, wa ughliqa 'alayhi, fa-kana muftahuhu al-sukru* (p. 36 del texto árabe).

hibición coránica del consumo de alcohol, la gente lo hacía por diversas razones, como sugiere la literatura árabe. Este fragmento del *Kitab al-Bukhala'* también muestra el alto nivel de religiosidad de la comunidad musulmana medieval, que invoca el nombre de Dios y el del Profeta con mucha frecuencia. Esto fue para entonces una costumbre acendrada y en el mundo islámico ha llegado hasta la fecha, ya que el Islam impregna todos los asuntos de la vida diaria.

En relación con las actividades sociales y entretenimientos podemos notar también ciertas creencias populares en diversos campos. Por ejemplo, se pensaba que el excederse en la comida era la causa de muchos problemas de salud. Por el contrario, la moderación en el consumo de alimentos parece haber sido muy conocida. Tal como se señala en esta obra de al-Jahiz, el teólogo y jurista al-Hasan al-Basri aconsejaba tener siempre mucha moderación en la comida.[249] Por otro lado, en forma jocosa al-Jahiz cita en boca de al-Thawri, uno de sus personajes, el consejo que daba a sus hijos, que también merece algunos comentarios:

> No tiréis el cuesco de los dátiles, ni frescos ni secos; antes bien, acostumbraos a tragarlo y acomodad vuestros gaznates en tolerar su deglución. Porque el hueso cuaja las grasas en el estómago y con ellas se calientan los riñones. Tomadlo en cuenta en los estómagos de las camellas lecheras y de cuantos animales forrajean esos huesos como pienso.[250]

Estas opiniones nos mueven a pensar que quizá en algunas oportunidades la gente creía que las semillas de los dátiles podían ser alimenticias y estimulaban a sus hijos a consumirlas. Es posible inferir que el objetivo de al-Jahiz era criticar a aquellos avaros que tal creían, y enfatizar en sus actitudes tacañas. Sin embargo, es oportuno recordar que en incontables ocasiones, en especial en las épocas de crisis y en los tiempos de graves hambrunas, se tostaban y molían las semillas de dátil o de aceitunas que se habían conservado para esos difíciles momentos de escasez, y se consumían como el único posible pan al que tenían acceso las perso-

[249] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 168.
[250] *Ibid*, p. 162.

nas de más bajos recursos. Para la España musulmana estos asuntos han sido detalladamente estudiados por Lucie Bolens,[251] lo que nos permite hacer las proyecciones del caso hacia otras zonas del *Dar al-Islam*. La crítica irónica de al-Jahiz quizá obedecía a una realidad entonces existente entre los sectores sociales más necesitados, los cuales en épocas de hambrunas debían de recurrir a cualquier posible alimento.

Tal como aparece en la literatura árabe, tanto en el *Kitab al-Bukhala'* como en muchas otras obras, la gente tenía conciencia de que el clima extremo podía tener efectos negativos sobre la población. Al-Jahiz explica en boca de uno de sus personajes cómo "el calor extremo puede incluso matar, dejar estéril o provocar hemorragias al orinar".[252] Estas ideas eran entonces comunes en la época en que escribía al-Jahiz, por lo que la gente se protegía y evitaba los climas extremos. Todo esto lo tenían presente los árabes siglos antes del Islam por su vida en el desierto, por las difíciles condiciones climáticas y por los excesivos calores del día. Por ello muchos árabes preislámicos consideraban al Sol como una deidad femenina y maléfica y a la Luna como un dios masculino y benéfico, pues las travesías por el desierto debían hacerse al caer la tarde y por algunas horas en la noche, con el propósito de evitar los viajes durante las calurosas horas del día.

Es oportuno recordar que en el nivel popular y también numerosos literatos de gran renombre en la sociedad islámica, pensaban que el clima

[251] Lucie Bolens, *Agronomes Andalous du Moyen Age*, Librairie Droz, Ginebra y París, *passim*, en especial pp. 264-278 y pp. 279-284. Para más detalles en estos asuntos principalmente recomendamos su capítulo titulado "Pain quotidien et pains de disette dans l'Espagne musulmane", pp. 264-278. Véanse también: Arié, *España Musulmana, passim*, en especial pp. 220-258. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *passim*. Marín Guzmán, "Unity and variety", *passim*. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Amma", *passim*.

[252] Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 133. Para más detalles sobre la época de al-Jahiz véanse: Pellat, *Le milieu basrien, passim*. Laqqani, *Alfaz al-Haya al-Ijtima'iya fi Kitabat al-Jahiz, passim*. Hufi, *Al-Jahiz, passim*. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, passim*, en especial pp. 15-77; pp. 96-100 y pp. 181-185. Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl, passim*, en especial pp. 41-49 y pp. 117-119. Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz, passim*, en especial pp. 24-42. Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz*, pp. 16-17.

determinaba el color de la piel de las personas y su disposición al trabajo. Muchos autores opinaban que los climas más cálidos de África habían sido determinantes fundamentales del color negro de sus pobladores. Así lo explica 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406) en su *Al-Muqaddima*, que recopiló para una época tardía (siglo XIV) muchas de esas creencias populares y las opiniones de diversos autores que afirmaban tales asuntos, inclusive el filósofo y médico Ibn Sina (Avicena, m. 1037) que sostiene en un verso que:

> En la tierra de los Zanj el calor les ha mudado el físico.
> De tal modo que su piel se ha revestido de negrura.[253]

El historiador maghrebino aseveró que por influencia del clima los negros se dedicaban más a las danzas, sones y al alborozo, por lo que habían ganado la fama de estólidos.[254] Al respecto Ibn Khaldun escribió:

> ...sus costumbres se aproximan excesivamente a las de los irracionales: se cuenta que muchos de los negros que pueblan el primer clima habitan las cavernas y las selvas pantanosas, se alimentan de hierbas, viviendo en un salvajismo cerrado y devorándose unos a otros.[255]

Así escribió en relación con la división de los climas y su influencia sobre las sociedades:

> Acabamos de exponer que la porción habitada de la tierra comienza en el centro del espacio que el mar ha dejado al descubierto y que se extiende ha-

[253] Citado por Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 207.

[254] Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 205. También: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 237-239. Roberto Marín Guzmán, "Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la Historia", en *Cuadernos de Historia*, núm. 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982, pp. 7-8. Nasif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldun, passim.*

[255] Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p.205. Véase también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 238 y ss. Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", pp. 7-8.

cia el boreal; las comarcas del mediodía experimentan el excesivo calor, las del norte, el intenso frío, para ser habitables. Como estos dos extremos del globo son de temperaturas enteramente opuestas, han debido irse modificando gradualmente sus cualidades hasta la mitad del mundo habitado, donde alcanzan su término medio. El cuarto clima es por tanto el más templado; el tercero y el quinto, que con él confinan, gozan poco más o menos de una temperatura media. En el sexto y el segundo climas, adyacentes a estas, la temperatura se aleja considerablemente de la moderación; luego, en el primero y el séptimo, se aparta mucho más. He ahí el porqué las ciencias, las artes, las construcciones, la vestimenta, los alimentos, las frutas, los animales y todo lo que se produce en los tres climas centrales llevan el carácter peculiar de la moderación. Ese justo medio se manifiesta en la constitución física de los hombres que habitan dichas regiones, su color, sus disposiciones naturales, sus doctrinas religiosas y en todo lo que les concierne. Aun las mismas profecías han sido una peculiaridad de ese centro del planeta; puesto que jamás se supo de una eclosión de esta índole que se haya suscitado en alguna de las regiones extremas. La razón de esto último estriba en que la casta de los profetas y apóstoles es privativa de lo más perfecto del linaje humano, física y moralmente. "Habéis sido –dice el Altísimo– el mejor pueblo dado al mundo"... En tanto, los pobladores de esa zona media gozan de las condiciones humanas más cabales, debido a la naturaleza templada que les rodea.

Observan igual templanza en sus habitaciones, indumentarias, nutrición y oficios. Construyen casas altas de piedra y las ornamentan con arte; rivalizan entre sí en la fabricación de instrumentos y utensilios, y, en esta lucha de superación alcanzan máximas metas. Cuentan con diversos metales: oro, plata, hierro, cobre, plomo y estaño. Usan, en sus transacciones comerciales, los dos metales preciosos. En todas sus conductas, proceden con mesura, evitando los extremos. Tales son los habitantes del Maghrib, de Siria, de los dos Iraq, del Sind, de la India, de China. Igualmente los habitantes de España y sus vecinos, los francos, los gallegos, los romanos, los griegos, sus convecinos e inmediatos de esas regiones moderadas.[256]

Ibn Khaldun continúa en su obra explicando las características de los pueblos de los climas moderados. Asevera que esta moderación climática ha influido favorablemente en el desarrollo de sus civilizaciones. Por otra parte, contrastan estos climas con aquellos de los habitantes de las regio-

[256] Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 204.

nes más frías o de las zonas de los climas más cálidos. Ibn Khaldun asegura que los climas extremos han influido negativamente en el florecimiento de civilizaciones, en especial a los habitantes de los territorios de frío extremo o a los negros, por lo que expresó las opiniones ya citadas.

Estas afirmaciones expresadas por un autor del siglo XIV muestran la existencia y la rápida difusión de esas ideas y prejuicios que en el nivel popular eran comunes aun antes de ese siglo, pues el mismo al-Jahiz las planteó en otras de sus obras.[257] En su *Kitab al-Akhbar*, al-Jahiz explica las excelsas cualidades filosóficas, artísticas, astronómicas, arquitectónicas, musicales, etc., de los bizantinos (Rumi) y lo elaborado de sus obras, pero contrasta todo esto con la escasez intelectual y la poca inteligencia de los negros: "los negros y otros pueblos semejantes tienen poca inteligencia debido a que estas cualidades [filosóficas, artísticas, musicales, etc.] están muy remotas de ellos", escribió.[258]

En su *Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan*, cuyo propósito de composición no es del todo claro, al-Jahiz contradice lo que asevera en otros escritos, polemiza al respecto y asegura que los Zanj eran los más nobles, valientes, obedientes, sumisos y trabajadores de todos los hombres, así como los de mejor ritmo para la danza, el tamborín y el canto.[259] También afir-

[257] Véanse por ejemplo: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Editorial Mustafa al-Babi al-Halabi, El Cairo, 1938-1945, vol. II, p. 314. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bayan wa al-Tabyin*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, El Cairo, 1960, pp. 12-13. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, "Risalat ila al-Fath b. Khaqan fi Manaqib al-Turk wa 'Ammat Jund al-Khilafa", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1384/1964-1965, *passim*. También recomendamos: Pellat, *The life and works of Jahiz, passim*, en especial pp. 195 y ss, para una adecuada discusión de las opiniones de al-Jahiz en favor de los negros, principalmente los Zanj, que contrastan con lo que él mismo expresó en otras de sus obras ya mencionadas. Para un análisis de la *Risalat Manaqib al-Turk* y las opiniones de al-Jahiz sobre los turcos recomendamos: Francesco Gabrieli, "La Risala di al-Gahiz sui Turchi", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXXII, Parte II, 1957, pp. 477-483. Véase también: Lewis, *Race and Color in Islam*, pp. 17 y ss.

[258] Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr Al-Jahiz, *Kitab al-Akhbar*, El Cairo, 1948, pp. 227 y ss. Véase también: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p. 44.

[259] Al-Jahiz, *Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan*, en Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, pp. 195-197.

ma que los Zanj eran los más elocuentes y pulidos de todos los pueblos y los menos inclinados a utilizar palabras insultantes. Enfatizó estos y otros elogios hacia los Zanj con la intención de polemizar, pues en el *Kitab al-Bukhala'* leemos opiniones divergentes, así como en otros de sus libros.

Al-Jahiz en su *Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan*, asimismo señala que el color blanco o negro de la piel se debía a las condiciones climáticas y del ambiente, al agua, al suelo, a la distancia del Sol y a la intensidad del calor.[260] Muchas de estas ideas, que fueron comunes y de alcances populares desde los primeros siglos del Islam, se difundieron con rapidez, ya que diversos e influyentes autores las enfatizaron. La difusión de estas nociones dio origen a planteamientos que podrían interpretarse como racistas, no sólo contra los negros, sino también contra otros no árabes, como hemos señalado anteriormente. En el *Kitab al-Bukhala'* las ideas de discriminación étnica son claras, así como aquellos tipos de marginación debido principalmente a la escasa educación y a la pobreza, lo que una vez más nos deja observar la división de la sociedad en ricos y pobres.

8. Descripciones geográficas

Durante la existencia del Imperio islámico numerosos viajeros recorrieron enormes extensiones del *Dar al-Islam* por diversas razones: políticas, religiosas, económicas, comerciales, geográficas y militares. Muchos de estos viajeros describieron las tierras, mares, localidades geográficas y pueblos que visitaron. Algunos de ellos fueron incisivos y hábiles geógrafos que legaron a la humanidad monumentales e interesantes libros de descripción geográfica y de los pueblos islámicos en sus respectivas épocas. Valiosas descripciones han llegado hasta nosotros en las famosas obras de los *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, en la *Surat al-Ard*, así como en el renombrado anónimo *Hudud al-'Alam*.[261]

[260] Para más detalles al respecto confróntese: Al-Jahiz, *Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan*, en Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, p. 197.

[261] Véanse por ejemplo: Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab, passim.* Ibn Hawqal, *Surat al-Ard, passim.* Abu al-Qasim 'Ubayd Allah Ibn 'Abd Allah Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1889, *passim.*

Las obras de geografía describen también las costumbres, el origen de los nombres de las localidades y los pueblos, su significado y su etimología, como Shihab al-Din Ibn 'Abd Allah al-Rumi Yaqut (1179-1229) insistió en su *Mu'jam al-Buldan*.[262] Aunque ésta es una obra un poco tardía respecto al tiempo de al-Jahiz, marca, no obstante, un modelo de lo que fueron los tratados de geografía, que abarcaban toda suerte de materias. Para cada comarca en los libros geográficos se dan noticias de los productos del suelo, la estructura física de las ciudades, los palacios, mezquitas u otras construcciones existentes, incluyendo las edificaciones castrenses como los *husun* (sing. *hisn*) (fortalezas), los *qala'a* (castillos), los *al-tala'i* (atalayas), las *sur* (murallas), etc., y se explica la relación entre la ciudad y el campo.

En los tratados de geografía se describen los pobladores, sus costumbres, su lengua y se ofrece un panorama general de las ciudades, no sólo de las urbes que existían en el momento que el geógrafo las visitaba, sino también todas aquellas que existieron a lo largo de la historia de una región, con especial énfasis a partir de la conquista islámica. También se narran los orígenes históricos, las leyendas y las mitologías, si existen. En pocas palabras, no sólo se explica lo físico-geográfico (descripción de climas, montañas, valles, ríos, tierras, etc.) sino también la historia, la etnografía y la historia natural.

Con frecuencia la descripción de una ciudad importante se acompañaba de su posición astronómica, como lo planteó Yaqut. Estas descripciones se mezclaban con datos biográficos de los habitantes más destacados de la región o la ciudad que se reseñaba. Por todo lo anterior estas obras complementan mucha de la información que las crónicas y otros libros de historia no contienen, en especial lo referente a las costumbres, productos, caracterización de sus habitantes, o datos para el conocimiento de los impuestos. Para al-Andalus, por ejemplo, los geógrafos

---

Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa, passim.* Istakhri, *Kitab Masalik al-Mamalik, passim. Hudud al-'Alam*, editado y traducción al inglés por Vladimir F. Minorsky, Luzac, Londres, 1937, *passim.*

[262] *Cfr.* Shihab al-Din b. 'Abd Allah al-Rumi Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, editado por F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, *passim.*

también desarrollaron con detalle todos estos asuntos. Para una descripción de los impuestos se pueden mencionar a al-'Udhri, a al-Bakri y también a Ibn Ghalib (siglo XII) con su *Kitab Farhat al-Anfus*, y el más tardío anónimo *Dhikr Bilad al-Andalus* (probablemente compuesto entre los siglos XIV y XV).[263]

Los objetivos de estas obras son diversos y, obviamente, varían de autor en autor. Sin embargo, Yaqut nos describe los propósitos de su *Mu'jam al-Buldan* que son, en términos generales, aplicables a otros textos geográficos anteriores a él, pues reflejan las verdaderas intenciones de los tratados de geografía. No hay duda de que el *Mu'jam al-Buldan* recopiló las formas tradicionales de escribir los textos geográficos, las adaptó y las mejoró, llegando a constituirse en un verdadero modelo de la forma de presentar estos tratados. Yaqut así escribió:

> No pretendo al componer este libro ni la diversión ni el juego, ni lo compongo por simple deseo, ni por miedo, ni por patriotismo, ni por satisfacción, sino porque sé que es un deber y considero que mi obligación me impone llevar a cabo esta tarea. Espero que me ayude Dios, el Poderoso, a conseguir las verdaderas fuentes de los hechos para poder cumplir con el mandato de Dios, quien manifiesta a sus criaturas, en sus aleyas y en sus advertencias, Su voluntad de que recorra el mundo, al decir: "¿Acaso no han recorrido la tierra? Tienen corazones con los que sienten y oídos con los que oyen. Los ojos no están ciegos; son los corazones que se encuentran en los pechos los que están ciegos."
>
> ...Entre los motivos que me impulsaron a escribir esta obra, uno de ellos fue el hecho de que cuando una vez estuve en la ciudad de Marw al-Shahajan el año 615/1218 celebrando una reunión en el salón de nuestro *imam*, el maestro (*shaykh*) *hafiz* mártir Fakhr al-Din Abu al-Muzaffar 'Abd al-Rahim, hijo del *imam al-hafiz* Taj al-Islam Abu Sa'd 'Abd al-Karim al-Sam'ani, me interrogaron sobre un lugar llamado Hubasha, nombre que figura en la tradi-

[263] Para más detalles sobre los impuestos en al-Andalus, según describen los tratados geográficos, véanse: 'Udhri, *Kitab al-Tarsi'*, pp. 81-93. Bakri, *Jughrafiyyat al-Andalus*, pp. 104-105. Ibn Ghalib, *Kitab Farhat al-Anfus*, pp. 283-284. *Dhikr Bilad al-Andalus*, vol. I, p. 41 y vol. II, p. 47. Joaquín Vallvé, *La División Territorial de la España Musulmana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Estudios Árabes, Madrid, 1986, *passim*, en especial pp. 236 y ss. Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928)", *passim*, en especial pp. 202-203.

> ción del Profeta como un nombre de las ferias de los árabes en los tiempos preislámicos, a lo que contesté que Hubasha, que se escribe con la vocal U después de la H, significa un grupo de gente asociada en tribu y que la expresión *Habashtu la-hu hubasha* significa reunir algo para otro. Entonces se me opuso uno de los narradores diciendo que este vocablo es con la A y no con la U, es decir, Habasha, manteniendo su opinión sin pruebas. Entonces quiso cerrar el dilema aportando el documento escrito, ya que es mejor prueba que la interpretación o la deliberación. Era muy difícil realizar la investigación en los libros de *Gharib al-Hadith* y *Dawawin al-Lughat*, a pesar de la abundancia y la adquisición de estos libros en Marw. Después de agobiarme y desesperarme logré encontrarlo con sentido favorable a mi opinión, a Dios gracias. Entonces comprendí la necesidad que el mundo tiene de un libro sobre estos asuntos, de corregir los vocablos confirmando las fuentes para ver una luz en el camino de la oscuridad y llegar a la autenticidad. Yo mismo me di cuenta entonces de esta noble virtud y me sirvió de satisfacción el poder lograr este digno trabajo que mis antepasados no verificaron.[264]

Lo principal en la obra de Yaqut es la observación personal, pero también se basó en otras informaciones recogidas por muchos otros autores, viajeros y geógrafos anteriores a él, a quienes cita. De manera que es factible notar que para la composición de los tratados de geografía lo primero era visitar los más diversos lugares y lograr la observación personal y luego también utilizar como fuente de información todo el material recopilado y analizado en obras geográficas por otros en el pasado. Los libros de geografía citan siempre a diversos autores. Así Yaqut escribió:

> El hecho de que todos los hombres necesiten estos conocimientos explica por qué es el tema favorito de conversación en tertulias. Algunos de estos lugares son *Mawaqit* para los peregrinos, para los visitantes, para los compañeros y seguidores de los santos y piadosos escenarios de las expediciones del maestro de los enviados de Allah, Muhammad, y los territorios conquistados

[264] Véase: Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, citado por Gamal 'Abd al-Karim, *La España Musulmana en al obra de Yaqut (Siglos XII-XIII). Repertorio enciclopédico de ciudades, castillos y lugares de al-Andalus. Extraído del Mu'jam al-Buldan (Diccionario de los Países)*, Universidad de Granada, 1974, pp. 39-40.

> por los musulmanes... Hemos aprovechado como fuente al realizar esta obra, compendios de los autores anteriores que tratan de los nombres de lugares, y nos hemos guiado gracias a sus obras.[265]

Estas últimas líneas de Yaqut resumen también los principales propósitos de las descripciones geográficas: para uso de los viajeros y peregrinos, que puedan conocer las ciudades, provincias, comarcas y poder ubicar con exactitud la distancia entre dos puestos de descanso y aprovisionamiento de alimentos y agua. También son útiles para las autoridades con el propósito de cumplir con los objetivos administrativos, recaudación de los impuestos y por último los fines militares, tanto de defensa como de ataque a los enemigos.[266]

A pesar de que el *Kitab al-Bukhala'* no es una obra geográfica, contiene algunas relevantes descripciones de ciertas costumbres de pobladores árabes y *mawali* de distintas regiones del Imperio, en especial de al-Mashriq: Irán, el Khurasan, y las principales ciudades de Iraq, aunque en estas descripciones queda un tanto distante de las verdaderas obras geográficas.

Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi (m. 956), historiador y geógrafo, autor de la importante fuente *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar* (*Los Prados Dorados y las Minas de las Piedras Preciosas*), criticó severamente a al-Jahiz por referirse en sus obras a asuntos geográficos y describir pobladores de diversas zonas del Imperio sin haber viajado suficiente por todo el *Dar al-Islam*. Esta crítica refleja varios asuntos. Al-Jahiz probablemente no tuvo la preparación geográfica de sus contemporáneos debido a lo limitado de sus viajes, en una época en la que estos conocimientos de los aspectos físicos de las diversas regiones y poblados, así como el análisis, estudio y comprensión de las costumbres de los pobladores de diferentes zonas del Imperio, se adquiría principalmente por medio de reiteradas y extensas visitas, así como por la observación personal.

[265] Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, citado por 'Abd al-Karim, *La España Musulmana en la obra de Yaqut*, pp. 40-41.

[266] Para más información al respecto véase: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 213b y ss.

Al-Jahiz aprendió sobre las costumbres de diversos pobladores principalmente en los libros escritos hasta su tiempo y por lo que oyó y logró recopilar de aquellos que visitaban las más distantes comarcas, fueran por comercio, por análisis geográfico, razones militares u otros motivos. Por otro lado, también sus estudios de la literatura escrita hasta su época, que incluye las descripciones de los pueblos y sus costumbres, la geografía, la religión, la jurisprudencia, los *hadith* del Profeta, las rivalidades entre las tribus de la confederación Mudar y la confederación de los Qahtan, las disputas entre árabes y *mawali*, y muchos otros asuntos, claramente reflejados en el *Kitab al-Bukhala'* y en muchas otras de sus obras, prueban su preparación intelectual. La magnitud de este conocimiento convierte a al-Jahiz en uno de los más importantes y originales literatos árabes de la época 'Abbásida. Sus escritos siguen siendo fuente obligada para el estudio de diversos pueblos, sus costumbres, alimentos, vestimentas, herramientas, conocimientos, técnicas, tradiciones, etc., adquiridos de una forma también válida, como hemos explicado, aun cuando no hubiera viajado como lo hicieron algunos de sus contemporáneos y sus obras hayan sido, en materia geográfica, según sus detractores, de alcances más modestos.

Con frecuencia se ha señalado que la razón del ataque de al-Mas'udi contra al-Jahiz se debió a que éste era shi'ita, mientras al-Jahiz era mu'tazili. Son muy conocidas las rivalidades entre estos dos grupos. La crítica del historiador y geógrafo al-Mas'udi bien pudo haberse debido principalmente a motivos de diferencias religiosas con al-Jahiz.[267]

[267] Para más información véanse: Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, pp. 220-221. Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firaq, passim,* en especial pp. 160-163, en donde al-Baghdadi explica las interesantes opiniones de al-Jahiz en torno a la *Mu'tazila* y las ubica dentro del grupo de la *Jahiziyya.* Véanse también: Carlo A. Nallino, "Di una strana opinione attribuita ad al-Gahiz in torno al corano", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 421-428. Gibb, *Arabic Literature*, pp. 75-76. Pellat, *The life and works of Jahiz, passim,* en especial p. 2. Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 151. También: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim* en especial pp. 178-180, pp. 184-191, p. 461. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 135-136. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim,* en especial pp. 68-70. Watt, *Islamic Philosophy and Theology, passim,* en especial pp. 58-72. Philip Hitti, *Islam, Modo de Vida*, Editorial Gredos S.A., Madrid, 1973, pp. 88-89. 'Abd Allah Sallum al-Samarra'i, *Al-Ghuluw wa al-Firaq al-Ghaliya fi*

9. Religión y tradiciones islámicas

En el *Kitab al-Bukhala'* se puede observar con facilidad la preparación religiosa y el profundo conocimiento que el autor tuvo de su propia religión y de las tradiciones islámicas. Esto queda claro por sus múltiples descripciones de los diversos grupos religiosos, sectas y de los dichos y hechos (*hadith*, pl. *ahadith*) del Profeta. Las descripciones de estos elementos en su obra son datos importantes para su biografía. ¿Qué intención pudo haber tenido al-Jahiz al describir diferentes movimientos, sectas y escuelas teológicas que manifestaron asimismo relevancia política? ¿Qué importancia tienen estas descripciones en el *Kitab al-Bukhala'* y cuál es su significación para el estudio de la realidad histórica?

Al responder a estas interrogantes es factible inferir algunas de las intenciones del autor basrí, sistematizador de la prosa árabe. Por un lado se observa su crítica y su oposición a distintas escuelas teológicas y sectas con las que no compartía ni planteamientos ni aspiraciones. Para al-Jahiz la crítica sarcástica reforzaba su mensaje de rechazo, como por ejemplo sus juicios irónicos contra los partidarios de la *Shu'ubiyya* y también contra los Kharijitas, así como contra la Nabita que intentaba restablecer a los Omeyas en el poder político del califato.

También se opuso a la exaltación de Mu'awiya y de los Omeyas. Los seguidores de éstos los glorificaban e insistían en hacer creer a todos que los Banu Umayya habían sido ejemplares y buenos musulmanes. En opinión de Ignaz Goldziher quienes ensalzaban a los Omeyas seguían la tradición de Khalid al-Qasri, casi como si fuera *hadith*, que alababa a este clan y a sus ayudantes. Elogiaban a los Omeyas como soportes de la *Din* (religión) y como protectores de la causa del Islam. Por ello rechazaban las opiniones que los consideraban impíos y enemigos de la

---

al-Hadarat al-Islamiyya, Bagdad, 1982, *passim*, en especial pp. 273-276; acerca de la *Qadariyya* véanse pp. 272-273 y para la *Mu'tazila* p. 274. Albert Nasri Nadir, *Ahamm al-Firaq al-Islamiyya*, Beirut, s.f.e., *passim*, en especial pp. 48-64. H. Nyberg, "Al-Mu'tazila", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E.J. Brill, Leiden, 1928, vol. III, pp. 787-793. Cahen, *Les peuples musulmans*, pp. 140-142.

religión.[268] Algunos poetas alababan, por ejemplo, a al-Hajjaj, el gobernador Omeya del Iraq y gran artífice de la administración política de la primera dinastía del Islam, a pesar de que en muchas ocasiones actuó como tirano. Aquellos que lo ensalzaban ignoraban esto, o pretendían ocultarlo, para enfatizar en el hecho de que al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi era piadoso, había dado la gloria al Islam y desenvainaba su espada solamente por la verdad (*li'l-haqq*).[269]

Otros poetas exaltaban a distintos califas de la dinastía Omeya, como Jarir Ibn 'Atiya (m. 728/729) que alabó la figura del califa 'Abd al-Malik (685-705) en Damasco. Este poeta inclusive señaló que por medio del califa 'Abd al-Malik, es decir, por medio de su veneración, se podía obtener la lluvia.[270] Al-Jahiz rechazó todo lo anterior y muchas otras exageraciones hacia los Omeyas. Su sarcasmo y crítica mordaz tuvieron gran efecto sobre la población. Al traer todo esto al contexto histórico podemos notar la funcionalidad del *Kitab al-Bukhala'*, así como de otras obras de al-Jahiz, que reflejan el sentir de la época, las discusiones y las controversias teológicas que tuvieron también su repercusión a nivel popular. Al-Jahiz mantuvo sus ideas muy claras y criticó las opiniones religiosas y teológicas que eran contrarias a sus planteamientos. Con la ironía reforzó sus mensajes y logró tener mayor poder de convencimiento de la equivocación de ciertas escuelas y sectas.

Relacionado con estos asuntos, en el *Kitab al-Bukhala'* se muestra la enorme reputación que tuvo al-Hasan al-Basri. Su prestigio tuvo dimen-

[268] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1971, vol. II, p. 381.

[269] Abu al-Faraj al-Isfahani, *Kitab al-Aghani*, Bulaq, 1285, H., vol. XX, p. 13 y vol. X, p. 4, citado por Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 381. Véanse también: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 241-243. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 47-48.

[270] Isfahani, *Kitab al-Aghani*, vol. X, p. 4, citado por Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, p. 381. De acuerdo con al-Nadim en su *Kitab al-Fihrist*, Jarir Ibn 'Atiya murió en el 728/729. Véase también: Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. I, p. 294, que señala el origen de Jarir Ibn 'Atiya como descendiente de una rama de la tribu Tamim. Para más información sobre los rituales de la lluvia en las sociedades musulmanas, véase: Nadia Abu Zahra, "The rain rituals as rites of spiritual passage", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XX, núm. 4, 1988, pp. 507-529, en especial pp. 507-514, pues en las páginas siguientes analiza con detalle estos rituales para el Túnez moderno.

siones populares pues, como aparece en esta obra de al-Jahiz, la gente tenía conciencia de su preparación intelectual y autoridad religiosa. Con frecuencia se le citaba en estos campos. Es en este sentido que el *Kitab al-Bukhala'* contiene información original y de gran relevancia.

El análisis de la biografía y obra de al-Hasan al-Basri nos lleva a reflexionar sobre un asunto que tiene dos importantes aspectos. Por un lado, al-Hasan al-Basri fue un connotado intelectual que alcanzó un gran renombre, teólogo insigne y autoridad en materia jurídica y religiosa. Por otro lado, su situación particular muestra también las posibilidades de movilidad social para un *mawla* que logró escalar hasta las posiciones sociales más altas, no obstante la frecuente discriminación contra los musulmanes no árabes en la época Omeya. Aun cuando su situación puede notarse como fuera de lo común, estas excepciones son siempre valiosas para el estudio de una sociedad que no es inmutable, sino abierta, pluralista, cambiante. Es oportuno recordar que al-Hasan al-Basri fue un sólido pilar de la religión cuyos sermones han llegado hasta nosotros.[271] También dio valiosos consejos a los dirigentes Omeyas, como al califa 'Umar II, a quien consideró como *khamis al-khulafa' al-rashidin*. [El quinto de los califas Rashidun, se refiere a uno más después de Abu Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthman (644-656) y 'Ali (656-661)].[272]

A pesar de que se puede discutir si fue o no partidario de los Omeyas, no aceptó ni participó de las rebeliones de Ibn al-Ash'ath ni de Yazid Ibn

[271] Gibb, *Arabic Literature*, pp. 69-70. Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim,* en especial pp. 28-33. Ritter, "Studien", pp. 50-51. Schaeder, "Hasan al-Basri", *passim,* en especial pp. 70-71. También: Al-Kifti, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito núm. 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, p. 111. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 381-383 y vol. I, pp. 455-456.

[272] Para más información sobre las opiniones de al-Hasan al-Basri de considerar a 'Umar II como *khamis al-khulafa' al-rashidin*, véase: Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, p. 228. (También esta obra *Ta'rikh al-Khulafa'* de al-Suyuti está publicada por Dar al-Fikr, Beirut, s.f.e., véase p. 212). Véase también: Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 331. Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun,* manuscrito núm. 2412 (Mixt 1607), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 27 y ss. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim,* en especial pp. 61-62 y p. 72.

al-Muhallab,[273] para lo cual mostró una gran prudencia y se opuso a estos movimientos. Como suele ocurrir con las fuentes árabes medievales, algunas llegan a tener opiniones contrarias a lo mayormente establecido y a lo aceptado como lo verdadero. Tal ocurre con los planteamientos de al-Nadim, quien en su *Kitab al-Fihrist* aseguró que al-Hasan al-Basri manifestó alguna lealtad a Ibn al-Ash'ath durante su revuelta en Transoxiana. Sin embargo, una vez que los Omeyas aplastaron este levantamiento y tras perseguir como una verdadera cacería a los seguidores de Ibn al-Ash'ath, al-Hasan al-Basri se dirigió hacia el gobernador de Iraq, al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, quien, luego de disciplinarlo le otorgó la amnistía.[274] Al-Nadim luego comentó que al-Hasan al-Basri no se sentía seguro junto a al-Hajjaj, por lo que se regocijó de la muerte del gobernador de Iraq acaecida en el año 714.[275]

¿Por qué tanta importancia y tanto realce a la figura de al-Hasan al-Basri en el *Kitab al-Bukhala'* y en otras obras de al-Jahiz? No hay duda de la importancia religiosa y del prestigio de este gran teólogo y jurista, como ya se ha señalado, pero quizá al-Jahiz enfatiza en esta figura porque las raíces de la Mu'tazila en Basra se pueden remontar por lo

[273] Véanse las siguientes fuentes: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1058 y ss. (Edición de Leiden). Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, vol. V, *passim*. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. II, pp. 69-73. Ibn Qutayba , *Al-Ma'arif*, pp. 440-441. Ibn Qutayba, *'Uyun al-Akhbar*, vol. II, p. 22 y pp. 29-30. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. V, pp. 454-455. Para más detalles de las luchas entre Ibn al-Ash'ath y el gobernador Omeya al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi véase: Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, pp. 288-289. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. IV, pp. 413-416, pp. 461-462, pp. 467-469 y pp. 501-502. (Edición de Leiden). Schaeder, "Hasan al-Basri", pp. 70-71. Ritter, "Studien", pp. 50-51. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 30-33. Véanse también el anónimo titulado *Ta-'rikh al-Khulafa'*, manuscrito núm. 5391 en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim* (folios sin numerar). Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito núm. 2434 (Mixt 916) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 46-48. También: Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito núm. 2412 (Mixt 1607), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p. 27.

[274] Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 308. Véase también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial p. 21, pp. 30-32, p. 58, pp. 135-136.

[275] Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 308-309.

menos hasta al-Hasan al-Basri[276] y al-Jahiz era de Basra y partidario de la escuela de la Mu'tazila.[277] Esto nos lleva a hacer varias reflexiones sobre al-Hasan al-Basri y sobre la Mu'tazila.

Algunas de las enseñanzas de al-Hasan al-Basri las continuaron 'Amr Ibn 'Ubayd (699-761) y sus seguidores. Entre los intelectuales de Basra cobraron fuerza las ideas griegas y los métodos racionales de análisis de los griegos, en especial con Dirar Ibn 'Amr, otro pensador de la Mu'tazila, que llegó a alcanzar un lugar preponderante.[278] A Dirar se le llamaba con frecuencia Mu'tazilita y se le daba el título de "profesor de kalam (teología)", aunque en opinión de Watt, el Mu'tazilismo propiamente dicho, como más tarde se llegó a entender, empezó con su sucesor, Muhammad Ibn al-Hudhayl Abu al-Hudhayl al-'Allaf (m. *circa* del 226 H.).[279] Por otro lado, según al-Baghdadi, Dirar Ibn 'Amr inclusive fundó

[276] Para más información véanse: Watt, *Formative Period*, pp. 217-219. Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit", *passim*, pp. 1-83. Schaeder, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", pp. 1-75.

[277] Para mayor información y también sobre las críticas a al-Jahiz por ser partidario de la Mu'tazila, véase: Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 161-162. Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social", *passim*, en especial pp. 78-80 y p. 83.

[278] Watt, *Formative Period*, p. 219. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, *passim*, en especial p. 59, p. 69, p. 86 y p. 106. Watt escribió: "Thus a man called Dirar Ibn 'Amr (who was probably active from 790 or earlier until about 810) is sometimes called a Mu'tazilite. He is said to have been the chief exponent of philosophical theology in Basra before Abu al-Hudhayl, and apparently knew enough about the Greeks to write a critique of the Aristotelian doctrine of substances and accidents" (p. 59). Véase también: Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac, Londres, 1948, pp. 104-106. Para más información sobre los orígenes de la Mu'tazila véase también: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 380-386, p. 388 y pp. 415-417. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 12-17.

[279] Watt, *Formative Period*, p. 219. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, *passim*, en especial p. 59, p. 62, p. 69 (donde Watt sugiere que a Abu al-Hudhayl lo consideran el fundador de la escuela de la Mu'tazila en Basra) y p. 86. MacDonald, *Development of Muslim Theology*, *passim*, en especial pp. 136-140. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 357, pp. 382-386, pp. 391-392, pp. 415-417, p. 429, donde explica la labor, los libros que escribió y la influencia que tuvo Abu al-Hudhayl. También al-Nadim enumera y comenta las diversas obras que muchos otros autores escribieron como refutación a las ideas Mu'tazilitas de Abu al-Hudhayl.

la escuela, considerada herética, de la Dirariyya, o de la Dararíya, nombre con el que se la conoce en otras fuentes árabes.[280] Al-Nadim, por otra parte, también hace un listado de las obras de Dirar entre las que se pueden destacar: *Al-Manzila Bayna al-Manzilatayn* y *Ta'wil al-Qur'an* entre muchas otras.[281]

La escuela de la Mu'tazila de Basra tuvo también seguidores en Baghdad, y aunque los principios fundamentales son básicamente los mismos, se dieron algunas diferencias en el tratamiento y análisis de ciertos temas. Por ello se puede hablar de dos ramas de la Mu'tazila, la de Basra y la de Baghdad. Estas dos ramas de la Mu'tazila, con sus más importantes expositores, Watt las resume en el esquema que presentamos en la siguiente página.

La Mu'tazila postula cinco principios fundamentales: (*al-Usul al-Khams*)

1. *Tawhid*, la unidad de Dios
2. *'Adl*, justicia
3. *Al-Wa'd wa al-Wa'id*, la promesa y la amenaza
4. *Al-Asma' wa al-Ahkam*, los nombres y los juicios, o el *Manzila bayna al-Manzilatayn.*
5. *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, ordenar el bien y prohibir el mal.[282]

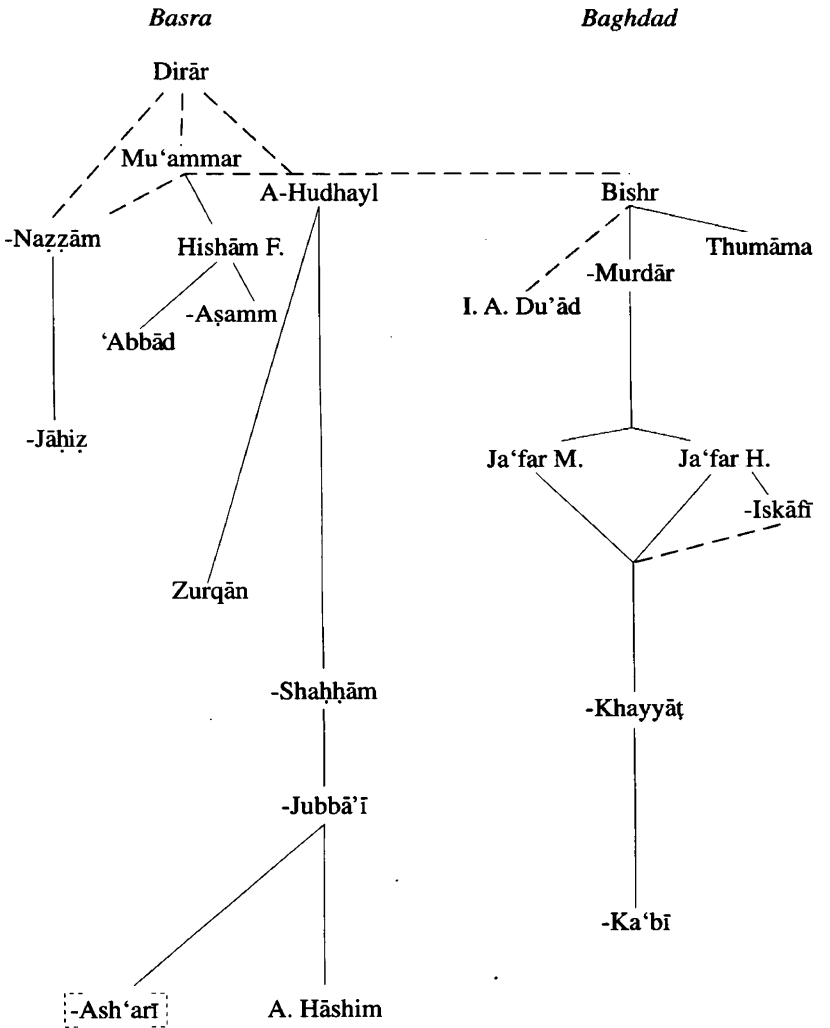
1. *Tawhid*, es la doctrina de profesar la total unidad o unicidad de Allah. Los Mu'tazilitas niegan una gran cantidad de creencias que consideran contrarias al *tawhid*: *a)* niegan los atributos de Dios y rechazan la idea

[280] Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 16-17. Véase también: Nadim, *Kitab al-Fihrist, passim,* en especial vol. I, p. 388, p. 391, pp. 415-417.

[281] Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 415-417.

[282] Para más detalles al respecto véanse los autores y las obras contenidas en: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 381-419. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq, passim.* Véanse también: Watt, *Formative Period, passim,* en especial pp. 209-250. Pareja, *La Religiosidad Musulmana*, pp. 123-127. Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, pp. 87-94. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim,* en especial pp. 187 y ss. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 134-137. Arberry, *Revelation and Reason in Islam, passim,* en especial pp. 23-25, pp. 68-69.

La Mu'tazila en Basra y Baghdad. Sus principales expositores



de la eternidad del Corán. *b)* niegan la condición de no creado del texto sagrado. *c)* niegan también cualquier semejanza entre Dios y su creación, lo que significa no aceptar las condiciones o atributos antropomórficos (*tashbih*) de Dios. *d)* niegan la visión beatífica, quizá apegándose al principio coránico de que nadie puede ver a Allah (Corán VI, 103, *La Tudrikuhu al-Absaru wa Hwa Yudriku al-Absara wa Hwa al-Latifu al-Khabiru*). Lo anterior se entiende que "el hombre no puede ver a Dios ni siquiera después de su muerte".[283]

Por todas estas razones que buscan, en opinión de los Mu'tazilitas, el *tawhid* de Allah, cuando la escuela de la Mu'tazila fue la oficial en el Imperio islámico en la época del califa 'Abbásida al-Ma'mun (813-833), se declaraba y todo funcionario público debía manifestar que el Corán había sido creado por Allah, lo que quería decir que no era coeterno ni coexistente con Él. Esta escuela como doctrina oficial la continuó el califa al-Wathiq (842-847) y la abolió finalmente en el año 848 el califa al-Mutawakkil (847-861). A estos planteamientos los ortodoxos del Islam respondieron aseverando que era falso el creer que el Corán había sido creado por Allah, para lo que empleaban el argumento de que de acuerdo con el Qur'an todo lo que Dios necesita para que algo exista es dar la orden de "sea" y la cosa "es": "Su orden, cuando quiere algo, dice solamente": "sea", y "es" (Corán XXXVI, 82). Los *'ulama'* señalaron que cómo iba a necesitar Allah un "sea" para crear su palabra. Si así hubiera sido, hubiera necesitado entonces un "sea" para el primer "sea", y un "sea" para el próximo "sea", y así sucesivamente hasta el infinito. Por ello aseguran que es una doctrina falsa el creer que Allah creó el Corán que es Su palabra.[284] Con este argumento que resulta simple y de poca profundidad, los ortodoxos intentaban callar a los Mu'tazilitas y rechazar sus planteamientos que consideraban herejes. Otros teólogos que participaron de estos debates pregonaron la doctrina de que el Corán era un atributo (*sifa*) de Allah, por tanto no era creado ni no creado.

[283] Ruiz Figueroa, *El Islam, Religión y Estado*, p. 117.

[284] Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq, passim*, en especial pp. 146-150. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, pp. 24-25. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p. 187. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 134-137.

Los Mu'tazilitas también discutieron que sólo los atributos del conocimiento y del poder de Allah podían existir, con lo cual ampliaron el debate teológico. Al-Hudhayl al-'Allaf, por ejemplo, llegó a concluir que: "Allah conoce con un conocimiento que es Él y es poderoso por un poder que es Él y vive con una vida que es Él".[285] La Mu'tazila rechaza el antropomorfismo de Allah, tal como lo explica Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il Ibn Abi Bishr al-Ash'ari (873/874-935?), que fue partidario de la Mu'tazilita y luego sistematizador de la teología sunní. La Mu'tazila niega que Dios tenga un cuerpo, una forma, carne y hueso, o una sustancia individual, no tiene color, ni sabor, ni olor, ni calor, ni frío, ni separación, ni división, ni movimiento, ni partes, ni miembros, no ha engendrado, ni ha sido engendrado.[286]

El problema del *tashbih* de Dios radica en el hecho de que el Corán hace referencia a algunos de esos elementos antropomórficos de Dios: Allah tiene manos (Corán XXXVI, 83), cara (Corán VI, 52; XVIII, 28; LV, 27), ojos con los que ve todo (Corán III, 163) un trono donde se sienta (Corán IX, 129; XXIII, 86; XL, 15; LXXXV, 15) lo que supone aspectos humanos de sentarse, o posiblemente de tener un cuerpo. Los teólogos (*mutakallim*) sunnitas interpretaron estas descripciones del Qur'an y las aceptaron en una forma más apegada al texto sagrado, por

[285] Para más información véanse: Watt, *Formative Period*, pp. 245-246. Watt, *Islamic Philosophy and Theology, passim*, en especial p. 59, p. 62, p. 69, p. 86. Pareja, *La Religiosidad Musulmana*, pp. 115-127. Véanse también las siguientes obras para más detalles al respecto: Nadim, *Kitab al-Fihrist, passim*, en especial vol. I, p. 357, pp. 382-386, pp. 391-392, pp. 415-417, p. 429. Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. VI, p. 369. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 102-113.

[286] Véase: *Qur'an, surat al-Ikhlas* (del culto, CXII), que dice: "*Qul Hwa Allahu Ahad, Allahu Samad, lam yalid wa lam yulad wa lam yakun lahu kufuan ahad* ("Di: Dios es Único, Dios es Eterno, no ha engendrado ni ha sido engendrado. No hay criatura que se le pueda igualar"). Véanse también: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 433, pp. 450-451. Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq, passim*, en especial pp. 52-55, pp. 115-117, p. 168. Al-Baghdadi siempre se refiere a Abu al-Hasan al-Ash'ari como "nuestro" *shaykh*, que muestra el respeto hacia este *mutakallim* y quizá también los orígenes en este teólogo de la consolidación del Islam "ortodoxo". Véanse también: Watt, *Formative Period*, pp.246-248. MacDonald, *Development of Muslim Theology, passim*, en especial pp. 187-190, pp. 192-200. Ruiz Figueroa, *Islam, Religión y Estado*, pp. 120-121, pp. 129-130.

lo que rechazaron las opiniones de la Mu'tazila. Por otra parte, los Mu'tazilitas interpretaron los elementos coránicos del *tashbih* en términos de *ta'wil* o interpretación metafórica.[287] Así por ejemplo el pasaje coránico de Dios "creando con sus manos" para los Mu'tazilitas las manos significaban la *ni'ma* (la gracia) y de igual forma consideraron que la cara (*wajh*) de Allah significaba la esencia de Dios.

2. *'Adl*, el principio de la justicia. Este pilar de la Mu'tazila se refiere principalmente a la doctrina del Qadar, o el Libre Albedrío. Para los partidarios de la Mu'tazila Dios sería injusto si castigara a alguien que no es responsable de sus actos. Por esto aparece el término *Ahl al-'Adl* o *'Adliyya* para referirse a aquellos seguidores del principio del Qadar o Libre Albedrío.[288] Todo esto originó profundos debates teológicos, como por ejemplo las discusiones respecto de los conceptos de predestinación y los difíciles pasajes que contiene el Qur'an en los versículos que mencionan que Dios ha sellado (*khatama 'ala*) los corazones, los oídos y los ojos de algunos, para quienes habrá un gran castigo (Corán II, 7). La Mu'tazila discutió minuciosamente todos estos principios y también llegó a las más

[287] Para más información sobre las discusiones teológicas del *Ta'wil*, véase: Maturidi, *Kitab Ta'wilat al-Qur'an, passim*. Al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, El Cairo, 1967, *passim*, en especial vol. III, pp. 5-6, pp. 104-105. vol. IV, p. 39, pp. 167-173 pp. 196-197. John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford y Londres, 1977, *passim*, en especial p. 121, p. 152, pp. 154-157. M. Götz, "Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an", en *Der Islam*, vol. XLI, 1965, pp. 27-70, en especial pp. 35-36 y p. 38, donde discute las ideas de Maturidi de que el *Tafsir al-Qur'an* pertenece a los compañeros del Profeta, mientras que la doctrina del *Ta'wil* pertenece a los doctos, a los *Fuqaha'*: *Al-Tafsir li'l-Sahaba wa al-Ta'wil li'l-Fuqaha'*. Véanse también: Watt, *Formative Period*, p. 248 y pp. 312-318. Para un detallado análisis de la discusión de las implicaciones teológicas del *Ta'wil*, véase: MacDonald, *Development of Muslim Theology, passim*, en especial pp. 246 y ss. Rahman, *Islam*, p. 90. También: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 181-191. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 133-137.

[288] Watt, *Formative Period*, p. 231. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 31-35. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam, passim*, en especial pp. 104 y ss. Rahman, *Islam*, p. 104, p. 113. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 181-191. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 133-137.

profundas polémicas al debatir sobre si el hecho de un asesinato significaba que la víctima estaba predestinada a morir ese día. Al-Hudhayl, por ejemplo, debido a lo impresionado que estaba con lo inevitable de los designios de Dios, aseguró, que si esa víctima no hubiera muerto asesinada, habría muerto inevitablemente ese mismo día en cualquier otra forma.[289]

Al lado de todas estas detalladas discusiones teológicas, los Mu'tazilitas también dedicaron mucha energía a las definiciones de los conceptos de *ajal* (el término predeterminado de la vida de un hombre), de *rizq* (sostenimiento), *huda* (guía), *idlal* (desviar), *khidhlan* (abandono), *tawfiq* (auxilio, ayuda). Estos asuntos reflejan los principios de la ominipotencia de Allah y la responsabilidad del hombre. Los teólogos Mu'tazilitas, sin embargo, obviaban el principio de la omnipotencia de Dios y enfatizaban en la responsabilidad del hombre, "el hombre, por lo tanto, es libre y tiene la capacidad o el poder de *crear* sus actos".[290] También debatieron las ideas de poder (*qudra* y *quwwa*) y la imposición de deberes (*yukallifa*). Por todo ello y dado que otros *mutakallimun* desarrollaron los conceptos de *quwwat al-iman* (poder de la fe) y *quwwat al-kufr* (poder de la infidelidad), debieron de concentrarse en estos términos para finalmente desarrollar tres conceptos de poder: *qudra*, *quwwa*, *istita'a*, con lo cual lograron establecer las diferencias filosóficas, aplicadas a la teología, de que el poder es anterior al acto, tiene poder sobre el acto y no hace al acto necesario.[291]

3. *Al-wa'd wa al-wa'id*, la promesa y la amenaza. Dios mantiene su promesa de dar el paraíso a quien lo merezca y lo gane siguiendo con exactitud todos sus mandatos. Dios amenaza con el infierno a aquellos que no cumplan sus órdenes, pues Allah no perdona al pecador a menos que se arrepienta. Este fundamento de *al-wa'd wa al-wa'id* manifiesta el beneficio moral, cuyas ideas difundió al-Hasan al-Basri. Con este prin-

[289] Para más información véase: Watt, *Formative Period*, p. 232.

[290] Ruiz Figueroa, *Islam, Religión y Estado*, p. 177. Véanse también: Louis Gardet y G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, J. Vrin, París, 1948, p. 430. A.S. Tritton, *Muslim Theology*, Luzac, Londres, 1947, *passim*. Arberry, *Revelation and Reason in Islam, passim*. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia, passim*, en especial pp. 187 y ss. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", pp. 133-137.

[291] Watt, *Formative Period*, p. 235.

cipio es factible observar la crítica y cierta oposición a la moral que difundían los Murji'itas.

4. *Al-Asma' wa al-Ahkam*, o el *Manzila bayna al-Manzilatayn*. Este principio es el de la posición intermedia entre los dos extremos, el de los Kharijitas y el de los Murji'itas. Los Kharijitas pregonaban expulsar de la comunidad islámica y ejecutar a todos los que hubieran pecado gravemente, lo que en términos reales era impracticable. El otro extremo lo constituía la Murji'a que aceptaba como creyentes a todos, aun los que hubieran pecado gravemente. Los Murji'itas afirmaban que hay que posponer los juicios y dejarlos en manos de Dios, que es el único que puede juzgar quién es "la gente del paraíso" y quién es "la gente del infierno".[292] Esto significaba una mayor laxitud moral frente a la posición Kharijita y la que pregonaban los Mu'tazilitas. Estos últimos con su frase *al-Manzila bayna al-Manzilatayn* señalaban que el que pecaba gravemente no era ni musulmán ni no musulmán, sino que se encontraba en una situación intermedia, con lo cual se buscaba una posición intermedia entre esos dos extremos y no querer comprometerse.[293] Todo lo anterior tuvo implicaciones políticas de apoyo o rechazo a 'Uthman, posteriormente de apoyo o rechazo a los Omeyas y por último la posición política de los shi'itas.

5. *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, ordenar el bien y prohibir el mal. Éste fue otro de los cinco principios fundamentales de la Mu'tazila. Los partidarios de esta escuela aseveraban que el mal en el mundo era responsabilidad del hombre y no de Dios. Afirmaban que a Allah nada se le puede adjudicar de mal. Concluían que el hombre debe ordenar el bien y prohibir el mal.

[292] Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 27-35. Rahman, *Islam*, p. 86, donde escribió: "For them [Murji'ites] 'Decision belongs to God alone' came to mean that political power, seen as having been established by God's will, ought not to be desobeyed. These people, called the Murji'ites (*Murji'a*, i.e. those who 'postponed' judgment on people until the Last Day) recommended that one should desist from passing judgment on a grave sinner whose fate will be decided by God" (p. 86). Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 167-177. Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", p. 134.

[293] Ruiz Figueroa, *Islam, Religión y Estado*, p. 115.

Las contribuciones de al-Jahiz a la Mu'tazila fueron mínimas, aunque se le aceptó en las discusiones de *kalam* en Basra y se le consideró ser seguidor principalmente de Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam (m. 836).[294] Como al-Jahiz tuvo posteriormente sus propios planteamientos político-religiosos, algunos lo consideraron como creador de una escuela que llamaron la Jahiziyya.[295] Al-Baghdadi en su *Kitab al-Farq bayna al Firaq* señaló que la Jahiziyya era la escuela de los partidarios de al-Jahiz y que muchos afirmaban que habían seguido a este autor debido a lo impresionados que habían quedado por la belleza de la lengua en sus obras. Sin embargo, al-Baghdadi criticó estos planteamientos y afirmó, en relación con los libros de al-Jahiz, lo siguiente: "sus composiciones son claras aunque no tienen ningún significado y contienen palabras que aterrorizan, aunque no tienen ninguna sustancia".[296] Al-Nadim en su *Kitab al-Fihrist*, por otra parte, preservó opiniones de al-Jahiz en las que el autor basrí elogió sus propias composiciones. Al-Nadim señaló, después de citar un extenso párrafo de al-Jahiz, que el autor de Basra escribió todo esto "para glorificarse a sí mismo y para honrar su composición".[297] El párrafo en cuestión dice:

[294] Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 162. Para más información sobre al-Nazzam véanse: Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, *passim*, en especial p. 357, pp. 388-389, pp. 391-395, p. 412, p. 429, pp. 446-447. MacDonald, *Development of Muslim Theology*, pp. 140 y ss. MacDonald con relación a al-Nazzam escribió: "An-Nazzam (d. 231) has the credit among later historians of having made use, to a high degree, of the doctrines of the Greek philosophers. He was one of the Satans of the Qadarites, say they; he read the books of the philosophers and mingled their teachings with the doctrines of the Mu'tazilites" (p. 140). Tritton, *Muslim Theology*, pp. 179-187. Ruiz Figueroa, *Islam, Religión y Estado*, p. 123. Watt, *Formative Period, passim*, en especial p. 109, p. 199, pp. 218-225, pp. 235-238. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 59 y ss.

[295] Para más detalles sobre la Jahiziyya, véase: Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, pp. 160-163. Véanse también: Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, vol. III, pp. 22-25. Nadim, *Kitab al-Fihrist, passim*, en especial vol. I, p. 83, p. 99, p. 255, p. 263, pp. 340-342, p. 391, pp. 397-409, p. 429, p. 491.

[296] Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 160. Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 399-400.

[297] Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, p. 400.

> Cuando al-Ma'mun leyó mis libros acerca del Imamato, los encontró en acuerdo con lo que se me había ordenado emprender. Cuando yo fui a él, después de que se había instruido a al-Yazidi para que examinara mis libros y le informara sobre sus contenidos, al-Ma'mun me dijo: "Un hombre cuya inteligencia respetamos y que [se caracteriza] por dar información exacta ha sometido a nosotros un reporte acerca de estos libros, con detalles precisos sobre el trabajo y la abundancia de material útil. La evaluación [de los libros] pudo haber sido más favorable de lo que [realmente] aparece, pero cuando yo los revisé, me percaté que lo que encontraba era todavía mejor que la evaluación. Cuando examiné [esos libros] cuidadosamente, la investigación develó aún más de lo que había aparecido [en la primera lectura]... Además, para estos libros no hay necesidad que el autor o nadie más se haga presente para explicarlos, debido a que el autor ha combinado el estudio de las implicaciones significativas con el análisis de todos los derechos [del califato], expresados en fraseología elocuente [que abarca] tanto las fáciles maneras del habla en el mercado, como la de los reyes, el pueblo común y las clases especiales."[298]

Al-Baghdadi consideró a la Jahiziyya una secta de la Qadariyya, la escuela del Libre Albedrío ya que en su opinión al-Jahiz afirmaba que nada ocurría si no era por el Libre Albedrío. Al-Baghdadi al criticar las ideas de al-Jahiz aseveró que la más grande herejía del autor basrí era afirmar la imposibilidad de la aniquilación de los cuerpos después de su creación. En opinión del autor del *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, al-Jahiz sostenía que Dios es capaz de crear una cosa, pero es incapaz de aniquilarla, ya que en su concepto Allah no puede permanecer solo después de la Creación. Al-Baghdadi explicó todavía otra herejía de al-Jahiz: su punto de vista de que Allah no causa que nadie entre al infierno, sino que es el infierno mismo el que atrae a su gente por su propia naturaleza y luego retiene ahí a las almas para siempre.[299] De igual manera el paraíso atrae a su gente hacia sí por su naturaleza y Allah no causa que nadie entre al paraíso. Para rematar toda su oposición a al-Jahiz a quien reputa herejía, falta de contenido en sus escritos y le achaca un aspecto

[298] Citado por Nadim, *Kitab al-Fihrist*, vol. I, pp. 399-400.

[299] Baghdadi, *Kitab al-Farq bayna al-Firaq*, p. 161.

desagradable por su fealdad, al-Baghdadi criticó las obras de al-Jahiz en las que habla de ladrones, deshonestos, las tretas de los pícaros, la existencia de las prostitutas, la sodomía y los vicios de los avaros. Concluyó finalmente con una frase lapidaria: "los contenidos de todos estos libros le acomodan bien a él, a sus actividades y a su familia".[300]

Todas estas discusiones teológicas, así como las doctrinas, argumentos y categorías que crearon y difundieron los Mu'tazilitas contribuyeron a enriquecer las controversias teológicas. Fueron los Mu'tazilitas los que conocieron, estudiaron y pusieron en práctica la filosofía y los argumentos racionales griegos, con lo cual enriquecieron las categorías de análisis y de esta forma contribuyeron a difundir los métodos racionales griegos.

El *Kitab al-Bukhala'* posee curiosa y original información respecto de varias sectas y de escuelas religiosas como los Khawarij, los Qadaríes, la Mu'tazila. También *El libro de los avaros* contiene algunas opiniones populares sobre distintos líderes religiosos, en especial el ya mencionado al-Hasan al-Basri, así como de las prácticas religiosas y la mención constante que hace la gente de los dichos del Profeta y otras frases religiosas. Todos estos asuntos muestran las formas en que la religión islámica impregnó los diversos campos de la sociedad.

[300] *Ibid.*, p. 162.

CONCLUSIÓN

La literatura árabe medieval analizada con minuciosidad y cautela puede resultar una fuente importante para el estudio de la historia social. En este libro hemos analizado el caso concreto del *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz, el famoso autor de Basra del siglo IX, quien logró sistematizar la prosa árabe. Aun cuando el *Kitab al-Bukhala'* no es una obra de historia, contiene valiosa información sobre diversos tópicos que en muchas oportunidades escapan a las fuentes históricas o de geografía. Es oportuno recordar que este libro de al-Jahiz no contiene datos que podrían servirnos para asuntos relacionados con salarios, precios de los productos, valor de la propiedad para la renta, etc. Tampoco el *Kitab al-Bukhala'* es una obra original desde el punto de vista geográfico, como se explicó en este trabajo, a pesar de las múltiples descripciones que realizó de costumbres y pueblos. Muchos criticaron a al-Jahiz por no haber viajado suficiente para ofrecer con mayor conocimiento de causa todas esas descripciones geográficas y de pueblos. Entre ellos destacó al-Mas'udi. Para todos estos últimos asuntos es fundamental el estudio de otras fuentes. Por esta razón, a lo largo del análisis que hicimos del *Kitab al-Bukhala'*, apoyamos las referencias y datos sobre la sociedad en fuentes históricas, geográficas y de otras índoles, para lograr establecer la separación entre realidad histórica y creación literaria.

El *Kitab al-Bukhala'* nos proporciona valiosos detalles no sólo sobre ciertos personajes históricos, como califas, gobernadores de provincias y líderes religiosos, sino también sobre el pueblo común, sus quehaceres y problemas diarios, su alimentación, su vestimenta, su vivienda y muchos otros asuntos. Asimismo, este libro de al-Jahiz aporta otros curiosos datos para la historia social del Islam medieval. Por ejemplo, el

sentir popular respecto de las tribus árabes, las rivalidades entre las confederaciones Mudar y Qahtan, la relación entre árabes y *mawali*, los pasatiempos más comunes en la época de nuestro autor, tales como contar cuentos, platicar con los invitados, oír agradables músicas, compartir los alimentos. También nos describe aspectos de la vida diaria como por ejemplo lo que la gente comía, las costumbres de algunos pueblos, la procedencia de ciertas frutas, vegetales y otros productos. A todo ello hay que agregar la información referente a la preparación de algunos platillos. En relación con las comidas explicamos la generosidad que era fundamental como tradición árabe, también aprobada por el Islam, en contraste con la avaricia que para nuestro autor caracterizaba a los *'ajam*. Como se explicó en este ensayo, este contraste de generosidad-avaricia fue el principal argumento que utilizó al-Jahiz en su libro para criticar a los partidarios de la *Shu'ubiyya*. Sin embargo, y a pesar de ser una obra irónica también el historiador puede utilizar su valiosa información ampliamente. Es en estos asuntos que notamos las distintas intenciones de al-Jahiz, lo que fuimos señalando a lo largo de este trabajo.

El *Kitab al-Bukhala'* es una rica fuente para el estudio de las divisiones del trabajo por sexo, así como para la difusión de ciertas opiniones misóginas, que fueron comunes en diversas épocas y latitudes del *Dar al-Islam*. Como estaba aceptado por la tradición, ciertas ocupaciones, trabajos y quehaceres eran del dominio exclusivo del hombre, mientras otras actividades pertenecían a la mujer. Con ello se planteaba una clara separación de los ámbitos masculino y femenino, creando una estricta división que caracterizó a la sociedad musulmana medieval, tal como se expresa en el nivel popular en diversos pasajes de esta obra de al-Jahiz.

El *Kitab al-Bukhala'* puede estudiarse e interpretarse como una fuente para el análisis de las divisiones sociales de ricos y pobres, información que nos sirvió para comprobar la existencia de una clase media. Sin embargo, para ello fue necesario consultar muchas otras obras históricas, legales, de descripciones geográficas. Aunque las fuentes árabes sólo hablan de *khassa* (élite) y *'amma* (pueblo común) es posible notar la existencia de un grupo intermedio, que por diversas razones no formaba parte ni de la élite ni tampoco de la clase más baja. A ese grupo lo llamamos clase media a falta de un mejor término. En el *Kitab al-Buk-*

hala' se puede observar la clara división de la sociedad en ricos y pobres, así como la actitud de muchos de los primeros de discriminar a los pobres a quienes consideraban inferiores y les reprochaban su escasa educación y preparación intelectual. Asimismo, muchos ricos creían que los pobres debían de estar sometidos a ellos, tal como se lee en algunos pasajes analizados en este ensayo. Por otro lado, también explicamos el temor de los ricos a empobrecerse, no sólo por los horrores de la pobreza, las limitaciones de alojamiento, alimentación y la escasez de oportunidades, sino también por la discriminación, los reproches y los desprecios que debían enfrentar los pobres.

Relacionado con estos asuntos de discriminación hacia los pobres, este libro de al-Jahiz también contiene detalles relevantes acerca de otros discriminados en el Islam medieval, como los esclavos, ciertos grupos religiosos que los discriminaban a nivel popular (los Khawarij, los seguidores de la Qadariyya, y otros analizados en este ensayo), así como los pícaros, los truhanes y toda una gama de gente que se dedicaba a timar a los demás. Un análisis minucioso de esta obra puede iluminar muchos aspectos de la sociedad del siglo IX, como las prácticas de truhanería y otras actividades afines, de las que aparecen numerosas descripciones y definiciones. Sin embargo, no es posible determinar si todas estas prácticas, especialmente las más radicales, existieron en la sociedad de al-Jahiz. No hay duda de que muchas de ellas, como lo prueban las fuentes históricas, realmente se desarrollaron con frecuencia en diversas épocas y lugares del *Dar al-Islam*. Es en relación con lo anterior donde la separación entre lo que es pura creación literaria y la verdad histórica se torna una tarea muy compleja, como se explicó a lo largo de este libro. También respecto de estos asuntos es factible concluir que al-Jahiz tuvo diversas intenciones en los distintos pasajes y partes de su obra: con frecuencia criticó, empleó la ironía y lo mordaz con el propósito de robustecer su mensaje y rechazar a los *mawali* o a los partidarios de ciertas escuelas teológicas, sectas o movimientos, pues de esta forma también educaba a sus lectores. El lograr transmitir sus ideas y enseñar fueron intenciones de este autor basrí que se muestran en distintas partes de su *Kitab al-Bukhala'*.

El libro de los avaros también provee información para el análisis de las profesiones y las actividades económicas de la época de al-Jahiz. Es-

tudiamos con detalle el comercio, en especial el de larga distancia, que generaba pingües ganancias, así como la actividad rentista de propiedades para habitar o para explotar en la agricultura. La riqueza del *Kitab al-Bukhala'* para el estudio de estos asuntos económicos es de tal relevancia, que nos llevó a reflexionar sobre estas actividades económicas en distintas latitudes del *Dar al-Islam*, por lo que proporcionamos en este trabajo alguna información tanto para al-Mashriq como para al-Maghrib y al-Andalus, con el propósito de incluir el Mediterráneo musulmán, donde también florecieron estas actividades, siempre teniendo presente la unidad cultural del Islam medieval. Otra profesión relevante fue la de prestamista. A pesar de que el Islam prohibía los préstamos con interés, éstos se practicaban con frecuencia, pasando por alto esos preceptos religiosos. En el *Kitab al-Bukhala'* se menciona reiteradamente la actividad de prestar dinero con intereses, pero ni una sola vez se hace referencia a la prohibición coránica del interés o *riba*.

En esta obra de al-Jahiz aparecen gran cantidad de profesiones y actividades, tanto político-administrativas como califas, gobernadores, *qudat*, *kuttab*, miembros del ejército, así como poetas, literatos, artesanos, músicos, médicos, panaderos, asadores, tintoreros, perfumeros, confiteros, etc., lo que refleja la dinámica de esta sociedad. Todos estos asuntos nos permitieron hacer algunas reflexiones sobre las posibilidades de la movilidad social en esa época e interpretar que la riqueza, las conexiones, los contactos, la educación y la habilidad en un arte u ocupación, eran algunas de las formas para lograr el ascenso en la escala social. Muchos lograron subir de estatus, para lo cual era fundamental ser musulmán y para la época Omeya, además de musulmán, era necesario ser árabe. Sin embargo, en este proceso hubo incontables excepciones, pues como aparece en esta obra de al-Jahiz, al-Hasan al-Basri, un *mawla*, pudo por su extraordinaria capacidad intelectual ascender hasta las posiciones más altas. Asimismo, ganó gran fama y prestigio, que fueron ampliamente reconocidos en el ámbito popular. Dentro del grupo de los árabes también había divisiones de tribus, clanes y familias. Los *ashraf*, como parientes del Profeta, tenían prioridad. En una sociedad dinámica en la que la élite era un grupo abierto, como en la sociedad musulmana medieval, el ascenso de estatus era posible, pero también la caída cuan-

do se perdían las condiciones que habían permitido el progreso, como por ejemplo caer en la ruina económica, o bien, perder el favor de los líderes políticos, lo cual significaba la supresión de las conexiones y contactos que generaban los beneficios. En muchas oportunidades la caída era dramática, como en el caso de Yazid Ibn al-Muhallab, cuya familia se menciona en el *Kitab al-Bukhala'*. Lo anterior nos permitió reflexionar que en la historia del *Dar al-Islam* hubo también ocasiones aún más dramáticas cuando algunos llegaron al extremo de perder la vida.

El pluralismo de la sociedad islámica medieval se manifiesta también en las posibilidades de ascenso social que tuvieron algunos judíos y cristianos en todo el *Dar al-Islam*, como se analizó con algunos ejemplos en este libro.

El *Kitab al-Bukhala'* no es sólo una obra de importancia literaria sino que es también, como se ha demostrado en este libro, una fuente de consulta para el conocimiento y la reconstrucción de la sociedad musulmana medieval. Cuando los distintos aspectos sociales que describe se ubican en el contexto histórico, es factible observar la funcionalidad de la obra de al-Jahiz. El autor plasma en su libro muchas de las creencias, prácticas sociales, problemas económicos, costumbres, actividades, profesiones, quehaceres, división del trabajo por sexo, separación de campo-ciudad y divisiones de la sociedad en musulmanes y no musulmanes, en árabes y *mawali*, en ricos y pobres, en gente en posiciones de poder y gente subordinada, en libres y esclavos, en creyentes e infieles. Sin embargo, por sobre todas estas divisiones y estas aparentemente irreconciliables dicotomías, el Islam se alzó como el elemento unificador de la política, la religión y de toda la cultura. Por ello en este ensayo se analizaron aspectos de la economía, la sociedad, la política, las poblaciones, la religión, tanto de al-Mashriq como de al-Maghrib y de al-Andalus, bajo una perspectiva universal, unitaria y totalizante de la cultura del Islam medieval, no obstante la existencia de esas diferencias. No hay duda de que el Islam logró impregnar todos los campos de la sociedad y dar al Imperio musulmán todo su esplendor y años de gloria, como es factible de inferir de la literatura árabe medieval y en particular del *Kitab al-Bukhala'*.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes primarias

1. Manuscritos árabes

Abu al-Fida', al-Malik al-Muwid, *Kitab al-Mukhtasar min Ta'rikh al-Bishr*, manuscrito núm. 1641 en El Escorial (Este manuscrito continúa en el núm. 1760 en La Real Biblioteca de El Escorial).

Anónimo, manuscrito núm. 5391 en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, manuscrito núm. 4997 en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Mu'jam*, manuscrito núm. 1651, en El Escorial.

Anónimo, sin título, obra sobre las parábolas de Jesús (en árabe) manuscrito núm. 5388, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Qisas al-Anbiya'*, manuscrito núm. 1668, en El Escorial.

Anónimo, *Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito núm. 4889, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito núm. 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Wa mimma Yadilu 'ala Ahwal al-Ard wa Fasaduha wa Salahaha min Kitab al-Falaha al-Nabatiyya*, manuscrito núm. 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Azdi, *Kitab fihi Nisb 'Adnan wa Qahtan*, manuscrito núm. 1705, en El Escorial.

Al-Baghdadi, Ahmad Ibn 'Abd Allah, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-'Usur wa al-Azman*, manuscrito núm. 2411 (Mixt. 1608), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Bakri al-Qurtubi, Abu 'Ubayd 'Abd Allah Ibn 'Abd al-'Aziz, *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, manuscrito núm. 2404 (Mixt. 779) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Dabbi al-Qurtubi, Ahmad Ibn Yahya Ibn Ahmad, *Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, manuscrito núm. 1676, en El Escorial.

Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito núm. 2434 (Mixt. 916), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Abi Bakr al-Harawi, Abu al-Hasan 'Ali, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito núm. 2405 (Mixt. 946,2) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Ahmad al-Qarmani, Ahmad Ibn Yusuf, *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, manuscrito núm. 5153, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-'Awwam al-Ishbili, Yahya Ibn Ahmad, *Kitab al-Falaha fi al-Ardiyn wa al-Hayawan min Kitab al-Falahin wa al-Hukama'*, manuscrito núm. 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Battuta, al-Shaykh al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj, *Kitab Jughrafiya fi Masaha al-Ard*, manuscrito núm. 4872 gg 140, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Gharsiyya, *Shu'ubiyya*, manuscrito núm. 538, núm. 10, en El Escorial.

Ibn Iyas al-Hanafi, Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito núm. 2407 (Mixt. 1228), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn al-Jawzi, *Kitab Umara' al-Zaman fi Ta'rikh al-A'yan*, manuscrito núm. 1644, en El Escorial.

Ibn al-Khatib, *Al-Lamha al-Badriyya fi Dawlat al-Nasriya*, manuscrito núm. 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-Khatib, *Al-Halal al-Marquma*, manuscrito núm. 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Mahmud al-Uzjandi, Fakhr al-Din al-Hasan Ibn Mansur, *Al-Fatwa*, manuscrito núm. 2214 (Mixt. 1524), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Mahmud, Abu al-Fadl 'Abd Allah, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito núm. 2215 (Mixt. 1596), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn al-Walid al-Turtushi, Abu Bakr Muhammad, *Kitab Saraj al-Muluk*, manuscrito núm. 5045, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-Wardi, Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito núm. 2406 (Mixt. 825), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Yahya al-Sharif, Muhammad, *Kitab al-Kalam*, manuscrito núm. 5259, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Yusuf al-Kifti, Jamal al-Din Abu Hasan 'Ali, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito núm. 4903, en la Biblioteca Nacional de Madrid (también en La Real Biblioteca de El Escorial, núm. 1778).

Namari, 'Abd al-Basr, *Kitab al-Anbah fi Dhikr Aswal al-Qaba'il al-Rawah 'an Rasul Allah*, manuscrito núm. 1704, en El Escorial.

Nuwairi, *Ta'rikh*, manuscrito núm. 1642, en El Escorial.

Al-Qazwini, Abu Yahya, *Kitab 'Aja'ib al-Buldan*, manuscrito núm. 4895 gg 32, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Sawaydi, Abu al-Fawaz Muhammad Amin, *Saba'ik al-Dhahab fi Ma'rifat Qaba'il al-'Arab*, manuscrito núm. 2420 (Mixt.1378), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Shatibi, Muhammad, *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito núm. 4998, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-'Umari al-Mawsili, Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito núm. 2412 (Mixt. 1607), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Canonum Ecclesiæ Hispaniæ -Codex, manuscrito árabe núm. 4877, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Sin título, colección de libros de oraciones cristianas (en árabe) manuscrito núm. 5362, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Conciliorum Collectione (Colección de Concilios de la Iglesia, Leyes y Prácticas Sagradas Bulas Papales) (en árabe), manuscrito núm. 1623 (Casiri 1618), en La Real Biblioteca de El Escorial, año 1049.

Sin título, obra de las epístolas de Pablo (en árabe), manuscrito núm. 8434, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Injil al-Qudsi, manuscrito núm. 4971, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Injil. Kitab Milad Yusu' al-Masih, manuscrito núm. Res. 208, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

2. Manuscritos latinos

Anónimo, *Suma de las Crónicas de los Reyes de Castilla y León desde el Rey don Pelayo hasta el Rey don Juan II*, manuscrito núm. 10652, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ximénez de Rada, Rodrigo, Arzobispo de Toledo, *Historia Gótica*, manuscrito núm. 10154, en la Biblioteca Nacional de Madrid.

—— *Libro de las Horas*, manuscrito núm. Res 189, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Libro de las Horas*, manuscrito núm. Res 192, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Libro de las Horas*, manuscrito núm. Res 197, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Missale*, manuscrito núm. Vtr-20-8, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Missalis Mozarabi*, manuscrito núm. 13830, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Missalies Gothicos*, manuscrito núm. 13413, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Breviarium Mozarabicum*, manuscrito núm. 10110, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Liber Misticus*, manuscrito núm. 13052, en la Biblioteca Nacional de Madrid.
—— *Manuscritos en La Catedral de Toledo* núms.: 34.9; 34.10; 34.11; 34.15; 34.17; 34.43; 34.44; 34.54; 34.64; 34.65; 34.66; 34.71.

3. Catálogos

Casiri, Michael, *Bibliothecæ Arabico-Hispanæ Escurialensis*, Madrid, 1760-1770.

Dagorn, René, Teresa Losada y María Victoria Villuendas, "Un nuevo fondo de manuscritos árabes fragmentarios de la Biblioteca Nacional de Madrid", en *Al-Andalus*, vol. XLII, fasc. 1, 1977, pp. 123-166.

Derenbourg, Hartwig, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, París, 1894 (vol. I); 1903 (vol. II, fasc. 1); 1928 (vol. III); 1941 (vol. II, fasc. 2).

—— *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, París, 1904.

García y García, Antonio y Ramón Gonzálvez, *Catálogo de los manuscritos jurídicos medievales de la Catedral de Toledo*, Roma, Madrid, 1970.

Guillén Robles, F., *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1889.

Janini, José y Ramón Gonzálvez, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*, Toledo, 1977.

Janini, José y José Serrano con la colaboración de A.M. Mundó, *Manuscritos Litúrgicos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1969.

Justel Calabozo, Braulio, *La Real Biblioteca de El Escorial y sus Manuscritos Árabes*, Madrid, 1978.

Lafuente y Alcántara, Emilio, *Catálogo de los Códices Arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S.M.*, Madrid, 1862.

Levi Della Vida, Giorgio, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Ciudad del Vaticano, 1935.

Lévi-Provençal, Évariste, *Les manuscrits arabes de Rabat*, París, 1921.

Loebenstein, Helene, *Katalog der Arabischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien*, Viena, 1970.

Millás Vallicrosa, José María, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.

Octavio de Toledo, José María, *Catálogo de la Librería del Cabildo Toledano*, Madrid, 1903.

Rajraji, 'Abd Allah *et al.*, *Fihrist al-Makhtutat al-'Arabiyya al-Mahfuza fi al-Khazana bi-Rabat al-Fath (al-Maghrib al-Aqsi)*, Rabat, 1958.

Rocamora, José María, *Catálogo abreviado de los manuscritos de la Biblioteca del Excmo. Señor Duque de Osuna e Infantado*, Madrid, 1882.

Slane, M. le Baron de, *Bibliothèque Nationale: Catalogue des manuscrits arabes*, París, 1883-1895.

4. Fuentes primarias impresas

Abu Hamid al-Andalusi al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab wa Nuhbat al-A'jab*, editado por G. Ferrand, en *Journal Asiatique*, vol. CCVII, 1925, pp. 1-304.

Abu Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas, traducción al castellano por C.E. Dubler, Madrid, 1953.

Abu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim, *Kitab al-Kharaj*, El Cairo, 1392 H.

Alarcón, M., *Lámpara de los Príncipes por Abubéquer de Tortorsa*, Madrid, 1930-1931.

Alvarus Cordubensis, Paulus, *Indiculus Luminosus*, en *Patrologiæ Latinæ*, editado por J.-P. Migne, París, 1880, vol. CXXI.

Anónimo, *Alf Layla wa Layla*, Al-Sharika al-'Alamiyya li'l-Kitab, Beirut, 1990.

Anónimo, *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, editado por 'Abd al'Aziz al-Durri y 'Abd al-Jabbar al-Muttalibi, Beirut, 1971.

Anónimo, *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, 1869. vol. III.

Anónimo, *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por 'Umar al-Sa'idi, Damasco, 1972, vol. IV.

Anónimo, *Hudud al-'Alam*, editado y traducción al inglés por Vladimir F. Minorsky, Londres, 1937.

Anónimo, *Una Crónica Anónima de 'Abd al-Rahman III al-Nasir*, editado y traducción al castellano por É. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, Granada, 1950.

Anónimo, *Crónica Mozárabe del 754*, editado y traducción al castellano por José Eduardo López Pereira, Zaragoza, 1980.

Anónimo, *Dhikr Bilad al-Andalus*, editado y traducción al castellano por Luis Molina, Madrid, 1983.

Anónimo, *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción al castellano por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867.

Anónimo, *Al-Dhakhira al-Saniyya fi Ta'rikh al-Dawla al-Mariniyya*, editado por Ben Cheneb, Argel, 1920.

Anónimo, *Kitab Mafakhir al-Barbar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Rabat, 1934.

Averroes (Ibn Rushd), Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad, *Exposición de "La República" de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, 1990.

Al-Azdi, Muhammad Ibn 'Abd Allah, *Ta'rikh Futuh al-Sham*, editado por A.A. 'Amir, El Cairo, 1970.

Al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad, *Kitab al-Farq Bayna al-Firaq*, Beirut, 1973.

Al-Bakri, Abu 'Ubayd, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik. (Kitab Mughrib fi Dhikr Bilad Ifriqiyya wa al-Maghrib), Description de l'Afrique Septentrionale*, editado y traducción al francés por Mac Guckin de Slane, Argel, 1911-1913 (reimpresión, París, 1965).

Al-Bakri, Abu 'Ubayd, *Jughrafiyyat al-Andalus wa Uruba min Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por 'Abd al-Rahman 'Ali al-Hajji, Beirut, 1968.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por M. Hamidullah, El Cairo, 1959, vol. I.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, 1971, vol. IV. A.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, 1938, vol. IV. B.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, Jerusalén, 1936, vol. V.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, vol. XI.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Yahya, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1866 (segunda edición, Leiden, 1968).

Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma'il Abu 'Abd Allah al-Ju'fi, *Al- Sahih*, edición oficial del sultán Abdulhamid, El Cairo, 1312 H., vol. VII.

Al-Dabbi, *Bughyat al-Multamis fi Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, editado por Francisco Codera y Julián Ribera, Madrid, 1885.

Al-Dimashqi, Abu al-Fadl Ja'far, *Kitab al-'Ashara ila Mahasin al-Tijara*, El Cairo, 1900.

Al-Dinawari, Abu Hanifa Ahmad Ibn Dawd, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960.

Al-Hamdani, Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Ya'qub Ibn Yusuf Ibn Dawd, *Kitab Sifa Jazirat al-'Arab*, editado por Heinrich Müller, Leiden, 1978.

Al-Himyari, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Mun'im, *Kitab al-Rawd al-Mi'tar fi Khabar al-Aqtar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, 1937.

Ibn 'Abbas, *Kitab al-Isra' wa al-Mi'raj. El Libro del Viaje Nocturno y Ascensión del Profeta*, estudio introductorio y traducción al castellano por Fernando Cisneros, México, 1998.

Ibn al-Abbar, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i, *Kitab al-Takmila li-Kitab al-Sila*, editado por Francisco Codera, Madrid, 1887-1890.

Ibn al-Abbar, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i, *Al-Hulla al-Siyara'*, editado por H. Mu'nis, El Cairo, 1963-1964.

Ibn 'Abd al-Hakam, Abu al-Qassim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, Leiden, 1920.

Ibn 'Abd al-Hakam, 'Abd al-Rahman, *Sirat 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz*, El Cairo, 1927.

Ibn 'Abd al-Hakam, Abu al-Qassim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus. La Conquista de África del Norte y de España*, traducción al castellano por Eliseo Beltrán, Valencia, 1981.

'Ibn 'Abdun, Muhammad Ibn Ahmad, *Risala fi al-Qada' wa al-Hisba*, editado por Évariste Lévi-Provençal, en *Journal Asiatique*, vol. CCXXIV, 1934, pp. 177-299. También reimpreso en El Cairo, 1955.

Ibn 'Abd Rabbihi, Abu 'Umar Ahmad b. Muhammad, *Al-'Iqd al-Farid*, El Cairo, 1948-1953.

Ibn Abi al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abi Dinar), Muhammad, *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis*, Túnez, 1286 H.

Ibn Abi 'Usaybi'a, *Kitab 'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Attiba'*, El Cairo, 1883.

Ibn Abi Zar', *Al-Anis al-Mutrib bi Rawd al-Qirtas fi Akhbar Muluk al-Maghrib wa Ta'rikh Madinat Fas*, editado y traducción al latín por C.J. Tornberg, Upsala, 1845-1846; traducción al castellano por Ambrosio Huici Miranda, *Rawd al-Qirtas*, Valencia, 1964.

Ibn Adam al-Qurashi, Yahya, *Kitab al-Kharaj*, Lahore, 1395 H.

Ibn al-Athir, 'Izz al-Din, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, 1869 (reimpresión, Beirut, 1965).

Ibn al-Athir, Majid al-Din, *Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, editado por Tahir Ahmad al-Zawi y Mahmud Muhammad al-Tannabi, El Cairo, 1963.

Ibn al-'Attar, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Ahmad b. 'Ubayd Allah b. Sa'id al-Umawi, *Kitab al-Watha'iq wa al-Sijillat*, editado por Pedro Chalmeta y Federico Corriente, Madrid, 1983.

Ibn al-'Awwam, *Kitab al-Filaha*, editado por J.A. Banqueri, Madrid, 1802.

Ibn al-Banna', Muhammad, *Risala fi al-Anwa'*, editado por P.J. Renaud, París, 1948.

Ibn Bashkuwal, Abu al-Qasim Khalaf, *Kitab al-Sila*, editado por Francisco Codera, Madrid, 1883.

Ibn Bassal, *Kitab al-Filaha*, editado y traducción al castellano por J. Ma. Millás Vallicrosa y M. Aziman, Tetuán, 1955.

Ibn Bassam, Abu al-Hasan 'Ali, *Al-Dhakhira fi Mahasin Ahl al-Jazira*, El Cairo, 1939, 1942, 1945. También editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa, Beirut, 1979.

Ibn Battuta, al-Shaykh al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj, *Rihla*, editado por 'Ali al-Muntasir al-Kattabi, Beirut, 1975.

Ibn Butlan, Abu al-Hasan al-Baghdadi, *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1954.

Ibn Fadl Allah al-'Umari, *Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar: l'Afrique moins l'Egypte*, traducción al francés por Maurice Gaudefroy-Demombynes, París, 1927.

Ibn al-Faqih al-Hamadani, *Mukhtasar Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1885.

Ibn al-Faradi, Abu al-Walid 'Abd Allah, *Ta'rikh 'Ulama' al-Andalus*, editado por Francisco Codera, Madrid, 1891-1892.

Ibn Ghalib, Muhammad Ibn Ayyub, *Kitab Farhat al-Anfus*, editado por Lutfi 'Abd al-Badi', en *Majalla Ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyya*, vol. I, núm. 2, 1955, pp. 276-310.

Ibn al-Hajj, *Al-Madkhal*, El Cairo, 1929.

Ibn Hawqal, Abu al-Qasim al-Nasibi, *Kitab Surat al-Ard*, editado por J.H. Kramers, Leiden, 1938-1939.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II por 'Isa b. Ahmad al-Razi*, traducción al castellano por Emilio García Gómez, Madrid, 1967.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Martínez Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade 'Abd Allah à Cordoue*, París, 1937, vol. III.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Al-Muqtabis*, editado por Mahmud 'Ali Makki, El Cairo, 1971, vol. I.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Al-Muqtabis*, editado por Pedro Chalmeta, Federico Corriente y M. Subh, Madrid, 1979, vol. V. *Crónica del califa 'Abdarrahman III, an-Nasir entre los años 912 y 942*, traducción al castellano por María Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, 1981.

Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-Andalus*, editado por C.F. Seybold, en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, núm. 3, 1911, pp. 160-180, núm. 4, 1911, pp. 237-248 (reimpresión Valencia, 1974).

Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' al-Nihal*, El Cairo, 1964.

Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *El Collar de la Paloma*, traducción al castellano por Emilio García Gómez, Madrid, 1952.

Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Kitab Jamharat Ansab al-'Arab*, editado por É. Lévi-Provençal, El Cairo, 1948.

Ibn Hisham, 'Abd al-Malik, *Sirat Rasul Allah. The Life of Muhammad*, traducción al inglés por A. Guillaume, Londres, 1955.

Ibn Hudhayl, *Kitab Tuhfat al-Anfus wa shi'ar Sukkan al-Andalus, L'Ornement des âmes et la devise des habitants de al-Andalus*, traducción al francés por L. Mercier, París, 1939.

Ibn Hudhayl, *Kitab Hilyat al-Fursan wa Shi'ar al-Shuj'an, La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, traducción al francés por L. Mercier, París, 1924.

Gala de Caballeros, Blasón de Paladines, traducción al castellano por María J. Viguera, Madrid, 1977.

Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, y G.S. Colin y E. Lévi-Provençal, Beirut, s.f.e.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Manaqib Amir al-Mu'minin 'Umar Ibn al-Khattab*, editado por Zaynab Ibrahim al-Qarut, Beirut, 1982.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Manaqib al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, editado por 'Ali Muhammad 'Umar, s.l.e. 1399/1979.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Manaqib Baghdad*, editado por Muhammad Bahjat al-Athari, Baghdad, 1342 H.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Al-Muntazam fi Ta'rikh al-Muluk wa al-Umam*, s.l.e., 1357 H.

Ibn Jubayr, Abu al-Husayn Muhammad, *Rihla*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1907.

Ibn Jubayr, Abu al-Husayn Muhammad, *Rihla, Voyages*, traducción al francés por Maurice Gaudefroy-Demombynes, París, 1949.

Ibn al-Kardabus, Abu Marwan 'Abd al-Malik, *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Madrid, 1971.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Beirut, 1956.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Al-Muqaddima*, editado por Wafi 'Ali 'Abd al-Wahid, El Cairo, 1965.

Ibn Khallikan, Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Beirut, 1972.

Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Kitab A'mal al-A'lam Fiman Buyi'a Qabl al-Ihtilam min Muluk al-Islam*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Rabat, 1934, Beirut, 1956.

Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, editado por 'Abd Allah 'Inan, El Cairo, 1955.

Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Lamha al-Badriyya fi al-Dawla al-Nasriyya*, editado por Muhibb al-Din al-Khatib, El Cairo, 1347 H.

Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, fragmento editado con traducción al francés por Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, 1881, vol. II, pp. 79-83 (El texto árabe aparece en el apéndice número II).

Ibn Khayyat, Abu 'Amr Khalifa, *Ta'rikh*, editado por Akram Diya', Baghdad, 1967.

Ibn Khurdadhbih, Abu al-Qasim 'Ubayd Allah Ibn 'Abd Allah, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1899.

Ibn Luyun, *Tratado de Agricultura*, editado y traducción al castellano por J. Eguaras, Granada, 1975.

Ibn Maja, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Yazid, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muti' al-Hafiz, Damasco, 1979.

Ibn Majid, Ahmad, *Kitab al-Fawa'id fi Usul 'Ilm al-Bahr wa al-Qawa'id, Arab Navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*, traducción al inglés por G.R. Tibbetts, Londres, 1971.

Ibn Mankali, Muhammad, *Al-Ahkam al-Mulukiyya wa al-Dawabit al-Namusiyya fi Fann al-Qital fi al-Bahr*, editado por 'Abd al-'Aziz Mahmud 'Abd al-Da'im, tesis doctoral, Jami'at al-Qahira (Universidad de El Cairo), El Cairo, 1974.

Ibn Mughith, Abu Ja'far Ahmad al-Tulaytuli, *Kitab al-Muqni' fi 'Ilm al-Shurut*, editado por Francisco Javier Aguirre Sábada, tesis doctoral Universidad de Granada, Granada, 1987.

Ibn al-Muqaffa', *Risala fi al-Sahaba*, editado por 'Umar Abu al-Nasr, Beirut, 1966.

Ibn Musayn, Muhammad, *Kitab*, editado y traducción al francés por Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, 1881, vol. II, pp. 72-78 (El texto árabe aparece en el apéndice núm. I).

Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.f.e., 1967.

Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, El Cairo, 1969.

Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *Ta'wil al-Qur'an*, El Cairo, 1963.

Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *'Uyun al-Akhbar*, editado por Carl Brockelmann, Berlín, 1900-1908.

Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, Abu Bakr Ibn 'Umar, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducción al castellano (*Historia de la Conquista de España*) por Julián Ribera, Madrid, 1926.

Ibn Rusta, Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1892.

Ibn Sahib al-Sala, *Al-Mann bi al-Imama*, editado por 'Abd al-Hadi al-Tazi, Beirut, 1964.

Ibn Sahl, *Al-Ahkam al-Kubra*, editado por M. 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Watha'iq fi Shu'wn al-Hisba fi al-Andalus*, revisado por Mahmud Makki y Mustafa Kamil Isma'il, El Cairo, 1985.

Ibn Sa'id, Abu al-Hasan 'Ali b. Musa b. Muhammad b. 'Abd al-Malik, *Al-Mughrib fi Hula al-Maghrib*, editado por Shawqi Dayf, El Cairo, 1953.

Ibn Sa'id al-Maghribi, Abu al-Hasan 'Ali, *El Libro de las Banderas de los Campeones*, editado y traducción al castellano por Emilio García Gómez, Madrid, 1942.

Ibn al-Shabbat, Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad, *Wasf al-Andalus min Kitab Silat al-Simt wa Simat al-Murt*, en *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus* (Abu Marwan 'Abd al-Malik), editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Madrid, 1971.

Ibn Taghri-Birdi, Abu al-Mahasin, *Al-Nujum al-Zahira*, El Cairo, 1351/1932.

Ibn Tawus, Ahmad Ibn Musa, *Bina' al-Maqala al-Fatimiyya fi Naqd al-Risala al-'Uthmaniyya*, editado por Ibrahim al-Samarra'i, 'Amman, 1985.

Ibn Ya'qub al-Turtushi Ibrahim, *Descriptions* en *Monumenta Poloniae Historica. Nova Series, Tomus I: Relatio Ibrahim Ibn Jakub de Itinere Slavico, quae traditur apud al-Bekri*, edit. commentario et versione polonica atque latina instruxit Thaddaeus Kowalski, Krakow, 1946.

Al-Idrisi, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Al-Maghrib wa Ard al-Sudan wa Misr wa al-Andalus, min Kitab Nuzhat al-Mushtaq fi Ikhtiraq al-Afaq (Description de l'Afrique et de l'Espagne)* editado y traducción al francés por Reinhart Dozy y M.J. de Goeje, Leiden, 1866 (reimpresión, Amsterdam, 1969).

Al-Idrisi, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj Los Caminos de al-Andalus en el siglo XII, según "Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj" (Solaz de corazones y prados de contemplación)*, editado y traducción al castellano por Khassim Abid Mizal, prefacio por María J. Viguera, Madrid, 1989.

Al-Isfahani, Abu al-Faraj, *Kitab al-Aghani*, Bulaq, Egipto, 1285/1868-1869, 20 volúmenes.

Al-Istakhri, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Muhammad al-Farisi, *Kitab Masalik al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1927.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Kitab al-Bukhala'*, editado por Taha al-Hajiri, El Cairo, s.f.e.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Fi Mu'awiya wa al-Umawyin*, editado por 'I.A. al-Husayni, El Cairo, 1364/1946.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd Shams*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Risala fi al-Nabita*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, Baghdad, 1965.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Kitab al-Taj*, editado por Ahmad Zaki Pasha, El Cairo, 1914.

Jiménez de Rada, Rodrigo, *Historia Arabum*, editado por J. Lozano Sánchez, Sevilla, 1974.

Al-Kindi, Abu 'Umar Muhammad, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi Misr*, editado por Rhuvon Guest, Leiden-Londres, 1912.

Al-Khushani, Muhammad Ibn Harith, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducción al castellano por Julián Ribera, Madrid, 1914.

Al-Kinani, Abu Zakariyya' Yahya Ibn 'Umar Ibn Yusuf Ibn 'Amir, "Libro de las Ordenanzas del zoco", traducción al castellano por Emilio García Gómez, "Unas Ordenanzas del zoco del siglo IX. Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de hisba, por un autor andaluz", en *Al-Andalus*, vol. XXII, fasc. 2, 1957, pp. 253-316.

Labbeus, Phil. et Gabr. Cossartius, S.J., *Sacrorum Concilorum Collectio*, Venetiis, 1769.

Mahalli, Ahmad Ibn 'Ali, *Tuhfat al-Muluk wa al-Ragha'ib fi al-Barr wa al-Bahr min al-'Aja'ib al-Ghara'ib*, en Fagnan, *Extraits*, p. 135.

Al-Mahri; Sulayman Ibn Ahmad Ibn Sulayman, *Al-'Ulum al-Bahriyya 'Inda al-'Arab*, editado por Ibrahim Juri, Damasco, 1970-1972.

Al-Maliki, Abu Bakr 'Abd Allah Ibn Abi 'Abd Allah, *Riyad al-Nufus fi Tabaqat 'Ulama' al-Qayrawan wa Ifriqiyya*, editado por H. Mu'nis, El Cairo, 1951.

Al-Maqqari, Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, vol. I, Leiden, 1855-1861 (reimpresión, Amsterdam, 1967). Maqqari, *Nafh al-Tib*, El Cairo, 1949.

Al-Maqrizi, Abu al-'Abbas Ahmad b. 'Ali, *Kitab al-Niza' wa al-Takhasum fima bayna Bani Umayya wa Bani Hashim*, editado por Von Geerhardus, Leiden, 1888. *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, traducción al inglés por Clifford E. Bosworth, Manchester, 1980.

Al-Maqrizi, Abu al-'Abbas Ahmad b. 'Ali, *Kitab al-Mawa'iz wa al-I'tibar fi Dhikr al-Khitat wa al-Athar*, Bulaq, 1270 H.

Al-Marrakushi, 'Abd al-Wahid, *Kitab al-Mu'jib fi Talkhis Akhbar al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, Leiden, 1845.

Al-Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1917.

Al-Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Beirut, 1981.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan Muhammad b. Habib, *Al-Ahkam al-Sultaniyya wa al-Wilayat al-Diniyya*, El Cairo, s.f.e.

Al-Mufid, Shaykh, *Kitab al-Ishrad. The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, traducción al inglés por I.K.A. Howard, Nueva York, 1981.

Al-Muqaddasi, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abu Bakr al-Banna al-Basshari, *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1906.

Al-Nadim, Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi al-Ya'qub, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871, Beirut, 1964.

Al-Nawbakhti, Abu Muhammad al-Hasan b. Musa, *Kitab Firaq al-Shi'a*, editado por Helmutt Ritter, Estambul, 1931.

Al-Nubahi, Ibn al-Hasan, *Kitab al-Marqaba al-'Ulya*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, 1947.

Al-Qalqashandi, Shihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad, *Subh al-A'sha fi Sina'at al-Insha'*, El Cairo, 1331-1338/1913-1919.

Al-Qazwini, Zakariya' Ibn Muhammad, *Kitab Athar al-Bilad wa Akhbar al-'Ibad*, Beirut, s.f.e.

Al-Qazwini, Zakariya' Ibn Muhammad, *Kitab 'Aja'ib al-Makhluqat*, editado por Faruq Sa'd, Beirut, 1973.

Qudama, Ibn Ja'far, *Kitab al-Kharaj (selección)*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1889.

Al-Razi, Ahmad Ibn Muhammad, *Akhbar Muluk al-Andalus, Crónica del moro Razis. Versión del Akhbar Muluk al-Andalus de Ahmad Ibn Muhammad Ibn Musa al-Razi, 889-955*, editado por María Soledad de Andrés *et al.*, Madrid, 1974.

Al-Rushati, Abu Muhammad, *Kitab Iqtibas al-Anwar*, editado por Emilio Molina López y Jacinto Bosch Vilá, Madrid, 1990.

—— Sabiq, al-Sayyid, *Fiqh al-Sunna*, Beirut, 1969.

Al-Sam'ani, 'Abd al-Karim Ibn Muhammad, *Kitab al-Ansab*, editado por D.S. Margoliouth, Londres, 1912.

Al-Saqati, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Abi Muhammad, *Kitab fi Adab al-Hisba (Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqati)*, traducción al castellano por Pedro Chalmeta, en *Al-Andalus*, vol. XXXII, fasc. 1, 1967, pp. 125-162; *Al-Andalus*, vol. XXXII, fasc. 2, 1967, pp. 359-397; *Al-Andalus*,

vol. XXXIII, fasc. 1, 1968, pp. 143-195; *Al-Andalus*, vol. XXXIII, fasc. 2, 1968, pp. 367-434.

Al-Shahrastani, Muhammad Ibn 'Abd al-Karim, "Zaydism", en Sayyed Hossein Nasr, *Shi'ism, Doctrines, Thought and Spirituality*, Albany, 1988, p. 87.

Al-Shaqundi, *Risala fi Fadl al-Andalus*, en *Analectes*, II, pp. 126-150, *Elogio del Islam Español*, traducción al castellano por Emilio García Gómez, Madrid-Granada, 1934.

Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, El Cairo, 1964.

Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, editado por Muhammad Abu Fadl Ibrahim, El Cairo, 1967.

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1879-1901.

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, El Cairo, s.f.e.

Al-'Udhri, Ahmad Ibn 'Umar Anas, *Kitab Tarsi' al-Akhbar wa Tanwi' al-Athar wa al-Bustan fi Ghara'ib al-Buldan wa al-Masalik ila Jami' al-Mamalik*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Ahwani, Madrid, 1965.

Al-Wansharisi, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Yahya, *Mi'yar al-Mughrib wa al-Jami' al-Mu'rib 'an Fatawi Ahl Ifriqiyya wa al-Andalus*, Rabat, 1981-1983.

Al-Ya'qubi, Ahmad b. Abi Ya'qub, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden, 1883 (reimpresión, Beirut, 1960).

Al-Ya'qubi, Ahmad b. Abi Ya'qub, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1891.

Yaqut, Shihab al-Din b. 'Abd Allah al-Rumi, *Mu'jam al-Buldan*, vol. III, editado por Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873.

Al-Zuhri, Muhammad Ibn Abi Bakr, *Kitab al-Ja'rafiyya*, editado y traducción al francés por M. Hadj Sadok, Damasco, 1968.

—— *Al-Qur'an al-Karim.*

II. OBRAS DE AL-JAHIZ

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *The epistle on singing-girls of Jahiz*, editado y traducción al inglés por A.F.L. Beeston, Warminster, 1980.

—— *Kitab al Bukhala'*, editado por Taha al-Hajiri, Dar al-Ma'arif bi-Misr, El Cairo, s.f.e.

—— *Kitab al-Hayawan*, El Cairo, 1938, segunda edición editada por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1385 (1965), 8 vols.
—— "Risalat ila al-Fath b. Khaqan fi Manaqib al-Turk wa 'Ammat Jund al-Khilafa", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1364/1964-1965.
—— *Kitab al-Tarbi' wa al-Tadwir*, Damasco, 1955.
—— *Kitab al-Bayan wa al-Tabyin*, editado por Sandubi, El Cairo, 1351 (1932); tercera edición El Cairo, 1960, cuarta edición, El Cairo, 1975, 4 vols.
—— *Kitab Mufajarat al-Jawari wa-l-Qilman*, editado por Charles Pellat, Beirut, 1957.
—— "Kitab Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan", editado por Van Vloten, en *Tria Opuscula*, Leiden, 1903.
—— *Kitab al-'Uthmaniyya*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1374/1955.
—— *Kitab al-Akhbar*, El Cairo, 1948.
—— *Kitab Manafi' al-Bighal*, editado por Charles Pellat, El Cairo, 1955.
—— *Fi Mu'awiya wa al-Umawiyin*, editado por 'I.A. al-Husayni, El Cairo, 1364/1946.
—— *Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd Shams*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933.
—— *Kitab al-Taj*, editado por Ahmad Zaki Pasha, El Cairo, 1914.
—— "Risala fi al-Nabita", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1364/1964-1965. Traducción al francés por Charles Pellat, "Un document important pour l'histoire religieuse de l'Islam. La Nabita de Djahiz", AIEO, X, Argel, 1952.

III. FUENTES SECUNDARIAS

Al-'Abbadi, Ahmad Mukhtar, "Al-Saqaliba fi Isbaniya", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. III, 1953, pp. 7-44.
—— *Los eslavos en España*, traducción al castellano por Fernando de la Granja, Madrid, 1953.
—— "Siyasat al-Fatimiyyin Nahwa al-Maghrib wa al-Andalus", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. V, 1957, pp. 193-226.
—— *Dirasat fi Ta'rikh al-Maghrib wa al-Andalus*, Alejandría, 1968.
'Abbud, Butrus *et al.*, *Mabadi al-'Arabiyya al-Mu'asira*, Ann Arbor, 1975.

'Abd al-Karim, Gamal, "La España Musulmana en la obra de Yaqut (siglos XII-XIII)", en *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 6, 1974, pp. 13-354.

Abel, Armand, "Spain: Internal Division", en Gustav von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1979, pp. 207-230.

Al-'Abidi, Salah Husayn, *Al-Malabis al-'Arabiyya al-Islamiyya fi 'Asr al-'Abbasi, min Masadir al-Ta'rikhiyya wa al-Athariyya*, Manshurat Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, Baghdad, 1980.

Abou El-Fadl, Khaled, "Tax Farming in Islamic Law (Qibalah and Daman of Kharaj): A search for a concept", en *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 1, 1992, pp. 5-32.

Abuin, María Asunción, "Hisham Ibn 'Abd al-'Aziz", en *Cuadernos de Historia de España*, vol. XVI, 1951, pp. 110-129.

Abu Zahra, Muhammad, *Al-Ahwal al-Shakhsiya*, El Cairo, 1957.

Abu Zahra, Nadia, "The rain rituals and rites of spiritual passage", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XX, núm. 4, 1988, pp. 507-529.

Acién Almansa, Manuel, "Poblamiento y Fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de *Husun*", en *Actas III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, del 27 de marzo al 1 de abril, 1989, Oviedo, 1989, pp. 137-150.

Adad, Maurice, "Le Kitab at tarbi' wa-t-tadwir d'al-Gahiz. I", en *Arabica*, vol. XIII, fasc. 3, 1966, pp. 268-294.

—— "Le Kitab at tarbi' wa-t-tadwir d'al-Gahiz. II", en *Arabica*, vol. XIV, fasc. 1, 1967, pp. 32-59.

—— "Le Kitab at tarbi' wa-t-tadwir d'al-Gahiz. III", en *Arabica*, vol. XIV, fasc. 2, 1967, pp. 167-190.

—— "Le Kitab at tarbi' wa-t-tadwir d'al-Gahiz. IV", en *Arabica*, vol. XIV, fasc. 3, 1967, pp. 298-319.

Al-'Adawi, Ibrahim Ahmad, *Ibn Battuta fi al-'Alam al-Islami*, El Cairo, s.f.e.

—— "Iqritish bayna al-Muslimin wa al-Bizantiyyin fi al-Qarn al-Tasi' al-Miladi", *Al-Majalla al-Ta'rikhiyya al-Misriyya*, vol. III, núm. 2, 1950, pp. 53-68.

Adham, 'Ali, *Mansur al-Andalus*, El Cairo, 1974.

Ahmad, Atiya Sulayman, *Al-Jahiz wa al-Dirasa al-Lughawiya*, El Cairo, 1995.

Ahmad, 'Aziz, *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh, 1975.

Ahmad, Mustafa Abu Dayf, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya (710-1031)*, Casablanca, 1983.

Alemany Bolufer, José, "La geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes", en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Rei-*

no, vol. IX, 1919, pp. 109-172; vol. X, 1920, pp. 1-29 y pp. 121-184; vol. XI, 1921, pp. 1-40.

—— "La geografía de la Península Ibérica en los pueblos cristianos desde San Isidoro hasta el siglo XVI", en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, vol. XII, 1922, pp. 1-64 y pp. 131-182.

Álvarez de Morales, Camilo, "Aproximación a la figura de Ibn Abi l-Fayyad y su obra histórica", en *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 9, 1978-1979, pp. 29-128.

Al-'Amad, Ihsan Sidqi, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Beirut, 1981.

Amador de los Ríos, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1973.

'Anani, Nash'at, *Fann al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz*, El Cairo, 1980.

Anderson, Robert e Ibrahim Fawzi, *Egypt Revealed. Scenes from Napoleon's Description*, El Cairo, 1987.

'Arafa, Thuraya Hafiz, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum al-Siyasi fi al-'Asr al-'Abbasi al-Awwal*, Jidda, 1982.

Arberry, John, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, 1965.

—— *The Legacy of Persia*, Oxford, 1953.

—— *Aspects of Islamic Civilization. The Muslim World depicted through its Literature*, Ann Arbor, 1971.

—— *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Londres, Boston, Sydney, 1979.

Arié, Rachel, *L'Espagne Musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, París, 1973.

—— "L'alimentation des musulmans d'Espagne", en *Cuadernos de Estudios Medievales*, vols. II-III, 1974, pp. 299-312.

—— *España Musulmana*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, 1987.

Arjona Castro, Antonio, *El Reino de Córdoba durante la dominación musulmana*, Córdoba, 1982.

—— "La Cora de Fahs al-Ballut", en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, diciembre de 1976, en *Andalucía Medieval*, Córdoba, 1978, pp. 77-84.

—— "La Comarca de Priego", en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, diciembre de 1976, en *Andalucía Medieval*, Córdoba, 1978, pp. 85-105.

—— "La Cora de Córdoba", en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, diciembre de 1976, en *Andalucía Medieval*, Córdoba, 1978, pp. 27-44.

—— "La Cora de Sevilla", en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, diciembre de 1976, en *Andalucía Medieval*, Córdoba, 1978, pp. 47-59.

—— "La Cora de Cabra", en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, diciembre de 1976, en *Andalucía Medieval*, Córdoba, 1978, pp. 61-75.

Arkoun, Mohammed, "L'expansion de l'Islam dans la Méditerranée occidentale. Essai de définition de thèmes de recherche", en *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, vol. XX, 1975, pp. 149-153.

Arnold, Thomas W., *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Nueva York, 1974.

Ashtor, E., "The number of Jews in Moslim Spain", en *Zion*, vol. XXVIII, núms. 1-2, 1963, pp. 34-36.

—— "Prix et salaires dans l'Espagne musulmane", en *Annales. Economie. Sociétés. Civilisations*, julio-agosto de 1965, pp. 664-679.

Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su Escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1914.

—— *Abenhazam de Córdoba y su "Historia crítica de las ideas religiosas"*, Madrid, 1927-1928.

—— *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, 1944.

—— *Obras Escogidas*, Madrid, 1946-1948.

—— *Crestomatía de Árabe Literal*, Madrid, 1959.

Asín, Oliver, "En torno a los orígenes de Castilla", en *Al-Andalus*, vol. XXXVIII, 1973, pp. 319-391.

'Athamina, Khalil, "Arab Settlements during the Umayyad Caliphate", en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 8, 1986, pp. 185-207.

Ávila, María Luisa, "Sobre Galib y Almanzor", en *Al-Qantara*, vol. II, 1981, pp. 449-452.

—— "La fecha de redacción del Muqtabis", en *Al-Qantara*, vol. V, 1984, pp. 93-108.

—— *La sociedad hispanomusulmana al final del califato. (Aproximación a un estudio demográfico)*, Madrid, 1985.

Ayalon, David, *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*, Londres, 1988.

Baer, Y.F., *Die Juden im Christlichen Spanien*, Berlín, 1929-1936.

Bahjat, 'Ali, *Qamus al-Amkina wa al-Biqa' al-Lati Yaridu Dhikruha fi Kutub al-Futuh*, Egipto, 1906.

Bannani, Muhammad al-Saghir, *Al-Nazariyat al-Lisaniya wa al-Balaghiya wa al-Adabiya 'inda al-Jahiz*, Argel, 1983.

Baqazi, 'Abd Allah Ahmad, *Al-Qissa fi Adab al-Jahiz*, Jidda, 1982.

Barbero, Abilio y Marcelo Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1974.

Barceló, Miquel, "Some commentaries on the earliest Muslim invasion of Spain", en *Studia Islamica*, vol. IX, 1970, pp. 183-190.

—— *La formación y destrucción de al-Andalus*, en *Historia de los Pueblos de España*, Barcelona, 1984.

—— "Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)", en *Acta Historica et Archaelogica Medievalia*, vols. V-VI, 1984-1985, pp. 45-72.

Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, 1957.

—— *Ancient and Medieval Jewish History*, Nueva Jersey, 1972.

Barthold, W., *Turkestan down to the Mongol invasion*, Londres, 1928.

Bazzana, André, Patrice Cressier, Pierre Guichard, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus. Histoire et archéologie des husun du sud-est de l'Espagne*, Madrid, 1988.

—— y Pierre Guichard, "Un important site refuge du haut Moyen Age dans la région valencienne, le despoblado du Monte Mollet", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV, 1978, pp. 485-501.

Beg, Muhammad 'Abdul Jabbar, "Agricultural and irrigation labourers in social and economic life of 'Iraq during the Umayyad and the 'Abbasid Caliphates", en *Islamic Culture*, vol. XLVII, núm. 1, 1973, pp. 15-30.

Benaboud, M'hammad, *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Ahd Duwal al-Tawa'if*, Tetuán, 1983.

—— "Economic Trends in al-Andalus during the Period of the Ta'ifah States (Fifth/Eleventh Century)", en *Islamic Studies*, vol. XXX, núms. 1-2, 1991, pp. 213-240.

Bergé, Marc, "At-Tawhidi et al-Gahiz", en *Arabica*, vol. XII, fasc. 2, 1965, pp. 188-195.

Bloch, Marc, *Les caractères originaux de l'histoire rurale français*, París, 1955-1956.

Bolens, Lucie, *Agronomes Andalous du Moyen Age*, Ginebra y París, 1981.

—— "Pain quotidien et pains de disette dans l'Espagne musulmane", en Lucie Bolens, *Agronomes Andalous du Moyen Age*, Ginebra y París, 1981, pp. 264-278.

—— "La conservation des grains en Andalousie Médiévale d'après les Traités d'Agronomie hispano-arabes", en Lucie Bolens, *Agronomes Andalous du Moyen Age*, Ginebra y París, 1981, pp. 279-284.

—— *Les méthodes culturales au Moyen Age d'après les traités d'agronomie andalouse: traditions et techniques*, Ginebra, 1974.

Boisard, Marcel A., *L'humanisme de l'Islam*, París, 1979.

Bosch Vilá, Jacinto, "Algunas consideraciones sobre al-tagr en al-Andalus y la división político-administrativa de la España Musulmana", en *Études d'orientalisme dediés à la mémorie de Lévi-Provençal*, París, 1962, vol. I, pp. 23-33.

—— "Andalucía Islámica: Arabización y Berberización", en *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, vol. I, 1980, pp. 9-42.

—— *Sevilla Islámica. 712-1248*, Sevilla, 1988.

Bosworth, Clifford E., *Sistan under the Arabs*, Roma, 1968.

—— *The Medieval Islamic Underworld. The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*, E.J. Brill, Leiden, 1976.

Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Presses Universitaires de France, París, 1986.

Boutaleb, Abdelhadi, "Le pouvoir, l'autorité et l'état dans l'Islam", en *La Nation de l'Occident Musulman. Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, pp. 139-151.

Braudel, F., *El Mediterráneo*, Madrid, 1987.

Brethes, J.D., *Contribution à l'histoire du Maroc par les recherches numismatiques*, Casablanca, 1939.

Brice, William, *A Historical Atlas of Islam*, Leiden, 1981.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, 1937-1943.

—— "Al-Bukhari", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Cornell University Press, Ithaca, 1953, p. 65.

—— *History of the Islamic Peoples*, traducción al inglés por Joel Carmichael y Moshe Perlman, Nueva York, 1960.

Brunschvig, Robert, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, París, 1947.

—— "Métiers vils en Islam", en *Studia Islamica*, vol. XVI, 1962, pp. 41-60.

—— "Ibn 'Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les arabes", en *Al-Andalus*, vol. XL, 1975, pp. 129-179.

Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Massachusetts, 1979.

Burns, Robert, S.I., *The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction of a thirteenth century frontier*, Cambridge, Massachusetts, 1967.

—— *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain*, Londres, 1978.

Busse, Heribert, "'Omar b. al-Khattab in Jerusalem", en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 5, 1984, pp. 73-119.

—— "'Omar's image as the Conqueror of Jerusalem", en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 8, 1986, pp. 149-168.

Butzer, Karl W. *et al.*, "Irrigation agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic origins?", en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. LXXV, núm. 4, 1985, pp. 479-509.

—— Elisabeth K. Butzer y Juan F. Mateu, "Medieval Muslim communities of the Sierra de Espadan, Kingdom of Valencia", en *Viator*, vol. XVII, 1986, pp. 339-420.

—— "Cattle and sheep from old to New Spain: historical antecedents", en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. LXXVIII, núm. 1, 1988, pp. 29-56.

—— "Castles on the Valencian Border March", en *Al-'Usur al-Wusta*, vol. 4, núm. 2, 1992, pp. 17-19, p. 30 y p. 36.

—— "The classical tradition of agronomic science: perspectives on Carolingian agriculture and agronomy", en P.L. Butzer y D. Lohrmann, *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, Basilea, 1993, pp. 539-596.

—— "The Islamic traditions of agroecology: crosscultural experience, ideas and innovations", en *Ecumene*, vol. I, núm. 1, 1994, pp. 7-50.

—— y Elisabeth K. Butzer, "Historical Archeology of Medieval Muslim Communities in the Sierra of Eastern Spain", en Charles L. Redman, *Medieval Archeology*, Binghamton, 1989, pp. 217-233.

Caetani, Leone, *Annali dell'Islam*, Milano, 1905-1926.

Cahen, Claude, "L'histoire économique et sociale de l'Orient Musulman Médiéval", en *Studia Islamica*, vol. III, 1955, pp. 93-115.

—— "Points de vue sur la Révolution 'Abbaside", en *Revue Historique*, vol. CCXXX, 1963, pp. 295-338.

—— *El Islam*, Madrid, 1974.

—— "Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale", en *Revue des études islamiques*, vol. XLIV, 1976, pp. 81-88.

—— *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damasco, 1977.

Campaner y Fuertes, Álvaro, *Numismática Balear*, Palma de Mallorca, 1879.

Canard, M., *L'expansion arabo-islamique et ses répercusions*, Londres, 1974.

Cantarino, Vicente, *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid, 1978.

Cara Barrionuevo, Lorenzo, *La Almería Islámica y su Alcazaba*, Almería, 1990.

Casiri, Michael, *Bibliothecæ Arabico-Hispanæ Escurialensis*. Madrid, 1760-1770.

Castro, Américo, *España en su Historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948.

—— *La realidad histórica de España*, México, 1974.

Chalmeta, Pedro, "Historiografía medieval hispana: Arábica", en *Al-Andalus*, vol. XXXVII, 1972, pp. 353-404.

—— "Una historia discontinua e intemporal (Jabar)", en *Hispania*, vol. CXXIII, 1973, pp. 23-75.

—— "¿Feudalismo en al-Andalus?", en *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, Leiden, 1974, pp. 168-194.

—— "Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los Almorávides)", en *Cuadernos de Historia*, vol. VI, 1975, pp. 1-90.

—— "Le problème de la féodalité hors de l'Europe chrétienne: le cas de l'Espagne musulmane", en *Actas del II Coloquio hispano-tunecino de Estudios Históricos*, Madrid, 1973, pp. 90-115.

—— *El "señor del zoco" en España: Edades Media y Moderna. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Madrid, 1973.

—— "El estado cordobés y el Mediterráneo septentrional durante la primera mitad del siglo X. Los datos de Ibn Hayyan", en *Actas del Segundo Congreso Internacional de Estudios sobre Culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978, pp. 151-159.

Cheikh-Moussa, 'Abd Allah, "Gahiz et les eunuques ou la confusion du même et de l'autre", en *Arabica*, vol. XXIX, fasc. 2, 1982, pp. 184-214.

—— "A propos d'une traduction de quelques épîtres de Gahiz", en *Arabica*, vol. XLIV, fasc. 1, 1997, pp. 129-139.

Chejne, Anwar, *Succession to the rule in Islam, with special reference to the early 'Abbasid period*, Lahore, 1960.

—— *Muslim Spain. Its History and Culture*, Minneapolis, 1974.

Christensen, Arthur, *L'Iran sous le Sassanides*, París, 1936.

Codera y Zaidín, Francisco, "Çecas Arábigo-Españolas", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, año 4, 1874, pp. 195-197; 211-214; 227-230; 342-344; 358-360; 374-377.

—— *Errores de varios numismáticos extranjeros al tratar de las monedas arábigo-españolas*, Madrid, 1874.

—— *Títulos y Nombres Propios de las Monedas Arábigo-Españolas*, Madrid, 1878.

—— *Tratado de Numismática arábigo-española*, Madrid, 1879.
—— "Tesoro de Monedas Árabes Descubierto en Alhama de Granada", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1892, pp. 442-449.
—— *Estudios Críticos de Historia Árabe Española*, Zaragoza, 1903, vol. I.
—— *Estudios Críticos de Historia Árabe-Española*, Madrid, 1917, vol. II.
—— *Discursos Leídos ante la Real Academia Española. (15 de mayo de 1910)*, Madrid, 1910.
Coello, Pilar, "Las actividades de las esclavas según Ibn Butlan y al-Saqati de Málaga", en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, 1989, pp. 201-210.
Collins, Roger, *The Arab Conquest of Spain, 710-797*, Oxford, 1989.
Conde, Josef Antonio, "Memoria sobre la moneda arábiga y en especial la acuñada en España por los príncipes musulmanes", en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, V, 1817, pp. 225-314.
Constable, Olivia Remie, *Trade and Traders in Muslim Spain. The commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, 1996.
Coope, Jessica A., "Religious and cultural conversion to Islam in ninth-century Umayyad Córdoba", en *Journal of World History*, vol. IV, núm. 1, 1993, pp. 47-68.
Corbin, H., "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Parain, *Historia de la filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval*, México, 1978, pp. 267-272.
Cragg, Kenneth, *The Wisdom of the Sufis*, Nueva York, 1976.
Crone, Patricia, *Hagarism: the making of the Islamic World*, Cambridge, 1977.
—— *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.
—— *Meccan trade and the rise of Islam*, Princeton, 1987.
—— y Martin Hinds, *God's Caliphs: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986.
Cruz Hernández, Miguel, *La Filosofía Árabe*, Madrid, 1963.
—— "La estructura social del periodo de ocupación islámica de al-Andalus (711-755) y la fundación de la dinastía omeya", en *Awraq*, vol. II, 1979, pp. 25-43.
—— *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, Madrid, 1981.
Dagorn, R., "L'Histoire d'al-Kindi, extraite du Kitab al-Buhala d'al-Gahiz", en *IBLA*, núm. 136, 1975, pp. 281-289.
Daniel, Elton, *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbasid Rule, 747-820*, Minneapolis, 1979.

Dawud Sallum, *Al-Naqd al-Minhaji 'inda al-Jahiz*, Baghdad, 1960.

Defourneaux, Marcelin, *Les français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, París, 1949.

Dennett, Daniel, "Marwan b. Muhammad: the passing of Umayyad Caliphate", Tesis Doctoral, Harvard University, 1939.

—— *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Massachusetts, 1950.

Dermenghem, Emile, *Mahoma y la Tradición Islámica*, Madrid, 1963.

Díaz y Díaz, Manuel C., "La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000", en *La storiografia altomedievale*. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1970.

Díaz-Plaja, Fernando, *La Vida Cotidiana en la España Musulmana*, Madrid, 1993.

Dixon, 'Abd al-Ameer, *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705*, Londres, 1971.

—— "A malcontent from the Umayyad period", en *Islamic Culture*, vol. XLVII, núm. 1, 1973, pp. 31-36.

Donner, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

—— "The growth of military institutions in the early caliphate and their relation to civilian authority", en *Al-Qantara*, vol. XIV, núm. 2, 1993, pp. 311-326.

Dozy, Reinhart, *Historia de los Musulmanes de España*, Buenos Aires, 1946.

—— *Dictionnaire detaille des noms des vêtements ches les arabes*, Beirut, 1969.

—— *Supplement aux dictionnaires arabes*, Leiden-París, 1927.

—— *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, 1881.

—— *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden, 1961.

Ducellier, Alain, "Les imaginaires de l'Islam dans l'Orient Chretien au Moyen Age", en *La Nation de l'Occident Musulman. Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, p. 83.

Ehrhard, Albert y William Neuss, *Historia de la Iglesia*, Madrid, 1961.

Eickelman, Dale y James Piscatori, *Muslim Travelers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Londres, 1990.

Epalza, Mikel de, "Funciones ganaderas de los albacares en las fortalezas musulmanas", en *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, 1, 1984, pp. 47-55.

—— "Los bereberes y la arabización del país valenciano", en *Quaderns de Filologia*, vol. I, 1984, pp. 91-100.

—— "La islamización de al-Andalus: Mozárabes y Neomozárabes", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. XXIII, 1985-1986, pp. 171-179.

Esposito, John, *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, 1980.

Ess, Josef van, "Disputationspraxis in der Islamischen Theology. Eine Vorlaufige Skizze", en *Revue des études islamiques*, vol. XLIV, 1976, pp. 23-60.

Fagnan, E., *Extraits inédits relatifs au Maghrib*, Argel, 1924.

Fahd, T., "Les présages par le corbeau. Étude d'un texte attribué à Gahiz", en *Arabica*, vol. VIII, fasc. 1, 1961, pp. 30-58.

Al-Fajuri, H., *Al-Jahiz*, Beirut, 1953.

Fashl, Ahmad Ahmad, *Ara' al-Jahiz al-Balaghiya wa Ta'thiruha fi al-Balaghiyin al-'Arab Hatta al-Qarn Khamis al-Hijri*, Alejandría, 1979.

Fierro, María Isabel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya*, Madrid, 1987.

—— "Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Rahman III", en *Sharq al-Andalus*, vol. VI, 1989, pp. 33-42.

—— "La obra histórica de Ibn al-Qutiyya", en *Al-Qantara*, vol. X, fasc. 2, 1989, pp. 485-512.

—— "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz", en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, 1989, pp. 35-51.

—— "Prácticas y creencias religiosas en al-Andalus", en *Al-Qantara*, vol. XIII, núm. 2, 1992, pp. 463-474.

Fischer, A. "Kahtan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), vol. II, Leyden, 1927, pp. 628-630.

—— "Kays 'Aylan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), vol. II, Leyden, 1927, pp. 652-657.

Fontaine, Jacques, "Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne", en *La conversione al cristianismo dell'Europa dell'alto medioevo*. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1967, pp. 87-147.

Forand, Paul, "The relation of the slave and the client to the master or patron in Medieval Islam", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. II, núm. 1, 1971, pp. 59-66.

Frye, Richard, "The role of Abu Muslim in the 'Abbasid Revolution", en *Muslim World*, vol. XXXVII, núm. 1, 1947, pp. 28-38.

—— "The 'Abbasid conspiracy and modern revolutionary theory", en *Indo-Iranica*, vol. V, núm. 3, 1952, pp. 9-14.

—— *Bukhara the Medieval Achievement*, Norman, 1965.

—— *The Golden Age of Persia*, Nueva York, 1975.

Gabrieli, Francesco, "Al-Walid Ibn Yazid, il califfo e il poeta", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XV, fasc. 1, 1934, pp. 1-64.

—— "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri", en *Revista degli Studi Orientali*, vol. XIV, Serie Sesta, Fascicoli 3-4, 1938, pp. 199-236.

—— "Qualche nota sul "Kitab al-Qudat bi-Qurtuba" di al-Jusani", en *Al-Andalus*, vol. VIII, fasc. 2, 1943, pp. 275-280.

—— "L'eroe Omàyyade Maslamah Ibn 'Abd al-Malik", en *Rendiconti Delle Sedute Dell'Accademia Nazionale Dei Lincei*, vol. V, fasc. 1-2, 1950, pp. 23-39.

—— *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, 1967.

—— "Hisham", en *Encyclopaedia of Islam* (2) Leiden, 1971, vol. III, pp. 493-496.

—— "Consideraciones sobre el Califato Omeya de Oriente", en *Al-Andalus*, vol. XXXIX, 1974, pp. 407-430.

—— "Sulle origini del movimiento Harigita", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei clase di Scienze Morali e Storiche*, vol. III, fasc. 6, 1941, pp. 119-127.

—— "La Risala di al-Gahiz sui Turchi", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXXII, parte II, 1957, pp. 477-483.

—— *Arab Historians of the Crusades*, Berkeley y Los Ángeles, 1984.

García de Cortázar, José Ángel, *La Época Medieval*, Madrid, 1974.

García de la Fuente, Arturo, *Catálogo de las monedas y medallas de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid, 1935.

García, Expiración, "Les traités de Hisba andalous: un exemple de matière médicale et botanique populaires", en *Arabica*, vol. XLIV, fasc. 1, 1997, pp. 76-93.

García Gómez, Emilio, "Al-Hakam II y los Bereberes según un texto inédito de Ibn Hayyan", en *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 1, 1948, pp. 209-226.

—— "La poésie politique sous le Califat de Cordoue", en *Revue des études islamiques*, 1949, pp. 5-11.

—— "Nuevos testimonios sobre el odio a Sevilla de los poetas musulmanes", en *Al-Andalus*, vol. XIV, 1949.

—— *Poesía arábigo-andaluza, breve síntesis histórica*, Madrid, 1952.

—— "Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los 'Anales de al-Hakam II por 'Isa Razi'", en *Al-Andalus*, vol. XXXII, fasc. 1, 1967, pp. 163-179.

—— "Introducción" a la traducción al castellano de *Tawq al-Hamama. El Collar de la Paloma*, Madrid, 1971.

García Sánchez, Expiración, "La alimentación en la Andalucía Islámica. I-Cereales y leguminosas", en *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, vols. II-III, 1981-1982, pp. 139-178.

—— "La alimentación en la Andalucía Islámica. I- Carne, pescado, huevos y productos lácteos", en *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, vols. IV-V, 1983-1986, pp. 237-278.

García de Valdeavellano, Luis, *Historia de las Instituciones Españolas*, Madrid, 1973.

—— *El Mercado. Apuntes para su estudio en León y Castilla durante la Edad Media*, Sevilla, 1975.

Gardet, Louis, *Les hommes de l'Islam*, París, 1977.

—— y G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, París, 1948.

Gari, Blanca, *El Mundo Mediterráneo en la Edad Media*, Barcelona, 1987.

Garulo, Teresa, "Sobre las poetisas de al-Andalus", en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, 1989, pp. 191-199.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Muslim Institutions*, Londres, 1954.

Gautier-Dalché, J., "Châteaux et peuplements dans la péninsule ibérique (x^e^-xiii^e^ siècles)", en *Premières journées internationales du Centre Culturel de l'Abbaye de Flaran (del 20 al 22 de septiembre de 1979)*, pp. 93-107.

Giacomo, L. di, "Une poétesse andalouse du temps des Almohades: Hafsa bint al-Hajj al-Rakuniyya", en *Hespérides*, vol. XXXIV, 1947, pp. 9-101.

Ghiron, Isaia, *Monete Arabiche del Gabinetto Numismatico di Milano*, Milano, 1878.

Gibb, Hamilton, *The Arab Conquests in Central Asia*, Londres, 1923.

—— "The structure of religious thought in Islam", en *Muslim World*, vol. XXXVIII, 1948, pp. 17-28, pp. 113-123, pp. 185-197, pp. 280-291.

—— "The evolution of government in early Islam", en *Studia Islamica*, núm. 4, 1955, pp. 1-17.

—— "The Fiscal Rescript of 'Umar II", en *Arabica. Revue d'études arabes*, Tomo II, fasc. 1, 1955, pp. 1-16.

—— *Arabic Literature. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1963.

—— *El Mahometismo*, México, 1963.

Glick, Thomas, *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, Princeton, 1979.

—— "New perspectives on the Hisba and its Hispanic derivatives", en *Al-Qantara*, vol. XIII, núm. 2, 1992, pp. 475-489.

Goitien, S.D., "The Cairo Geniza as a source for the history of Muslim Civilization", en *Studia Islamica*, vol. III, 1955, pp. 75-91.

—— *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1968.

—— *A Mediterranean Society*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1971.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, traducción al inglés por S.M. Stern, 2 vols., Chicago, 1966, Londres, 1971.

Gómez Moreno, Manuel, "Las primeras crónicas de la Reconquista", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 100, 1932, pp. 562-599.

González Palencia, Ángel, *Historia de la España Musulmana*, Barcelona, 1925.

—— *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-1930.

Gordus, Adon A., "Non-destructive analysis of Parthian, Sasanian, and Umayyad silver coins", en Dickran K. Kouymjian, *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, 1974, pp. 141-162.

Götz, M., "Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an", en *Der Islam*, vol. XLI, 1965, pp. 27-70.

Granja, Fernando de la, "A propósito de una Embajada Cristiana a la corte de 'Abd al-Rahman III", en *Al-Andalus*, vol. XXXIX, 1974, pp. 391-406.

—— "La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abu al-Baqa' de Ronda", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 1965-1966, artículo reproducido en *Maqamas y Risalas Andaluzas*, Madrid, 1976, pp. 139-171.

Grunebaum, Gustav von, *Medieval Islam*, Chicago, 1953.

—— *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1979.

Guichard, Pierre, "Le peuplement de la région de Valence aux deux premiers siècles de la domination musulmane", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. V, 1969, pp. 103-158.

—— *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, *passim*.

—— "Orient et Occident: peuplement et societé", en *Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale*, Lyon, 1983, pp. 87-93.

—— "Los inicios de la piratería andalusí en el Mediterráneo Occidental (798-813)", en *Estudios sobre Historia Medieval*, Valencia, 1983.

—— "Géographie historique et histoire sociale des habitats fortifiés ruraux de la région valencienne", en *Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale*, Lyon, 1983.

—— "Le pouvoir politique dans l'Occident Musulman Médiéval", en *La Nation de l'Occident Musulman. Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, pp. 33-40.

Al-Hajji, Abd al-Rahman, "Political relations between the Andalusian Rebels and Christian Spain during the Umayyad period", en *Islamic Quarterly*, vol. X, núms. 3-4, 1966, pp. 84-94.

—— "Political relations of Andalusian rebels with the Franks during the Umayyad period", en *The Islamic Quarterly*, vol. XII, núms. 1-2, 1968, pp. 56-70.

—— *Al-Hadara al-Islamiyya fi al-Andalus*, Beirut, 1969.

—— 'Ali, *Al-Ta'rikh al-Andalusi min al-Fath al-Islami Hatta Suqut Gharnata (92/711-897/1492)*, Baghdad, 1976.

El-Hajji, Abd al-Rahman, "Andalusian Diplomatic Relations wit the Franks during the Umayyad Period", en *Islamic Studies*, vol. XXX, núms. 1-2, 1991, pp. 241-262.

Al-Hajiri, Taha, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, 1962.

Halkin, Abraham S., "The Judeo-Islamic Age", en L.W. Schwarz, *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Nueva York, 1956.

Hallam, Elizabeth, *Chronicles of the Crusades*, Nueva York, 1989.

Hamdi, Abu 'Ali Muhammad Barakat, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ihi*, 'Amman, 1974.

Al-Hariri, Muhammad 'Isa, *Thawrat 'Umar bn Hafsun, za'im al-Muwalladin fi al-Janub al-Andalusi fi 'Asr al-Imara al-Umawiyya bi-al-Andalus*, El Cairo, 1982.

Hasan, Naji, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq khilal al-'Asr al-Umawi*, Beirut, 1980.

Hawting, G.R., *The First Dynasty of Islam*, Londres y Sydney, 1986.

Hébert, Raymond J., "The Coinage of Islamic Spain", en *Islamic Studies*, vol. XXX, núms. 1-2, 1991, pp. 113-128.

Hill, D.R., *The Termination of hostilities in the early Arab Conquests A.D. 634-656*, Nueva York, 1971.

Hinz, Walther, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden, Colonia, 1970.

Hirschfeld, H., *A Volume of Essays by al-Jahiz*, Browne Festchrift, 1922.

Hitti, Philip, *History of the Arabs*, Nueva York, 1951.

—— *Historia de los Árabes*, Madrid, 1950.

—— *Islam, Modo de Vida*, Madrid, 1973.

Hodgson, Marshall, "How did the early Shi'a become sectarian?", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. LXXV, núm. 1, 1951, pp. 1-13.

—— *The Venture of Islam*, Chicago, 1974.

Hoenerbach, Wilhem, "La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuencias político-culturales", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. II, 1953, pp. 77-98.

—— *Islamische Geschichte Spaniens Übersetzung der A'mal al-A'lam und Ergänzender texte*, Zürich y Stuttgart, 1970.

—— "Observaciones al estudio la cora de Ilbira (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-'Udri (1003-1085)", en *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 8, 1977, pp. 125-137.

Horovits, Joseph, "The earliest biographies of the prophet and their authors", en *Islamic Culture*, vol. II, 1928, pp. 22-50, pp. 164-182 y pp. 495-526.

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, 1991.

—— y S.M. Stern, *The Islamic City. A Colloquium*, Oxford, 1970.

Al-Hufi, Ahmad Muhammad, *Al-Jahiz*, El Cairo, 1980.

Huici Miranda, Ambrosio, *Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, Tetuán, 1953-1954.

Husayn, al-Sayyid 'Abd al-Halim Muhammad, *Al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz*, s.l.e., 1988.

Ibn Imbirik, Ahmad Ibn Muhammad, *Surat Bakhil al-Jahiz al-Fanniyya min Khilal Khasa'is al-Uslub fi Kitab al-Bukhala'*, Baghdad, 1986.

Idris, Hady Roger, "Les Birzalides de Carmona", en *Al-Andalus*, vol. XXX, fasc. 1, 1965, pp. 49-62.

—— "Les Aftasides de Badajoz", en *Al-Andalus*, vol. XXX, fasc. 2, 1965, pp. 277-290.

—— "Les Zirides d'Espagne", en *Al-Andalus*, vol. XXIX, fasc. 1, 1964, pp. 39-145.

—— "Le mariage en Occident musulman (suite de l'analyse de fatwas médiévales extraites du Mi'yar d'al-Wansarisi", en *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, núm. 17, 1974, pp. 71-105.

Imamuddin, S.M., *Muslim Spain. 711-1492. A Sociological Study*, Leiden, 1981.

—— *A Political History of Muslim Spain*, Karachi, 1984.

Ja'far, Nuri, *Jawanib al-Saykulujiya fi Adab al-Jahiz*, Baghdad, 1981.

Jafri, S. Husayn M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres, 1979.

Julien, Charles-André, *History of North Africa from the Arab Conquest to 1830*, traducción al inglés por John Petrie, Nueva York, 1970.

Juwayli, Muhammad, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Túnez, 1990.

Kahhala, 'Umar Rida, *Mu'jam Qaba'il al-'Arab al-Qadima wa al-Haditha*, Beirut, 1985.

Kellenbenz, H., "Banking and Bankers", en Machum Gross, *Economic History of the Jews*, Nueva York, 1975.

Kedar, Benjamin Z., *Crusade and Mission: European Attitudes toward the Muslim*, Princeton, 1984.

Kennedy, Hugh, *The Early 'Abbasid Caliphate*, Londres, 1981.

—— *The Prophet and the Age of the Caliphate. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres y Nueva York, 1986.

Khalis, Salah, *Ishbiliya fi al-Qarn al-Khamis al-Hijri*, Beirut, 1965.

Khallaf, Muhammad 'Abd al-Wahhab, "Sahib al-Shurta fi al-Andalus", en *Awraq*, vol. III, 1980, pp. 72-83.

Al-Kharbutli, 'Ali Husni, *'Abd Allah Ibn al-Zubayr*, Cairo?, 1965?

Kilpatrick, Hilary, "Abu al-Farag's profiles of poets. A 4th/10th century essay at the history and sociology of Arabic literature", en *Arabica*, vol. XLIV, fasc. 1, 1997, pp. 94-128.

Komroff, Manuel, *Contemporaries of Marco Polo*, Nueva York, 1989.

Kouymjian, Dickran K., *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, 1974.

Krenkow, F., "Kinda", en *Encyclopaedia of Islam* (1), vol. II, Leiden, 1927, pp. 1018-1019.

Lammens, H., "Lakhm", en *Encyclopaedia of Islam* (1), vol. III, Leiden, 1928, pp. 11-12.

Laoust, Henri, *Les schismes dans l'Islam*, París, 1977.

—— "La pensée politique d'Ibn Khaldun", en *Revue des études islamiques*, vol. XLVIII, fasc. 2, 1980, pp. 133-153.

Lapidus, Ira, "The separation of state and religion in the development of early Islamic society", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. VI, núm. 4, 1975, pp. 363-385.

—— *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1995.

Al-Laqqani, R. 'Abd al-Hamid, *Alfaz al-Haya al-Ijtima'iya fi Kitabat al-Jahiz: Dirasa fi Tatawwur al-Dalali li'l-'Arabiyya*, Alejandría, 1991.

Lassner, Jacob, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of 'Abbasid Apologetics*, New Haven, 1986.

Le Strange, G., *Baghdad during the 'Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900.

Levi, Reuben, "Persia and the Arabs", en John Arberry, *The Legacy of Persia*, Oxford, 1953, pp. 60-88.

Levi-Della Vida, G., "A proposito di una risala di al-Gahiz", en *Rivista degli Studi Orientali*, núm. 12, 1929-30, pp. 445-451.

Lévi-Provençal, Évariste, "Omar b. Hafsun", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden y Londres, 1936, vol. III, pp. 981-982.

—— "En relisant le Collier de la Colombe", en *Al-Andalus*, vol. XV, fasc. 2, 1950, pp. 335-375.

—— *España Musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, 1950, vol. IV.

—— *Instituciones y Vida Social e Intelectual*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, 1965, vol. V.

—— *Las ciudades y las instituciones urbanas del Occidente Musulmán en la Edad Media*, Tetuán, 1950.

—— "Le voyage d'Ibn Battuta dans le Royaume de Grenade", en *Mélanges offerts à William Marçais*, París, 1950, pp. 205-224.

—— "La "Description de l'Espagne" d'Ahmad al-Razi. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française", en *Al-Andalus*, vol. XVIII, 1953, pp. 51-108.

Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1986.

Lewis, Archibald, *Naval power and trade in the Mediterranean, A.D. 500-1000*, Princeton, 1951.

Lewis, Bernard, *The origins of Isma'ilism. A study of historical background of the Fatimid Caliphate*, Cambridge, 1940.

—— *Los Árabes en la Historia*, Madrid, 1956.

—— "'Abbasids", en *Encyclopaedia of Islam* (2), vol. I, Leiden, 1960, pp. 15-23.

—— *Race and Color in Islam*, Nueva York, 1971.

—— *The Jews of Islam*, Princeton, 1984.

—— y Peter Holt, *Historians of the Middle East*, Londres, 1962.

Lings, Martin, *¿Qué es el Sufismo?*, Madrid, 1981.

Lirola Delgado, Jorge, *El nacimiento del poder naval musulmán en el Mediterráneo (28-60/649-680)*, Granada, 1990.

—— *El poder naval de al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Granada, 1993.

Lombard, Maurice, *L'Islam dans sa premièr grandeur (VIII^e-XI^e siècles)*, París, 1971.

—— "Un problème de cartografié: le bois dans la Méditerranée musulmane (VII^e-XI^e siécles)", en *Annales ESC*, vol. XIV, 1959, pp. 234-254.

Maas, Walther, "La 'Relación Eslava' del judío español Ibrahim b. Ya'qub al-Turtushi", en *Al-Andalus*, vol. XVIII, fasc. 1, 1953, pp. 212-214.

Maaluf, Amin, *The Crusades Through Arab Eyes*, Nueva York, 1985.

MacDonald, D.B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nueva York, 1965.

—— "Al-Mahdi", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, pp. 310-313.

Madelung, Wilferd, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, 1985.

—— *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, 1988.

Maeso, David Gonzalo, *Gharnata al-Yahud. Granada en la historia del Judaísmo español*, Granada, 1990.

Mahdi, M., *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londres, 1957.

Mahmud, Mu'in Ahmad, *Ta'rikh Madinat al-Quds*, s.l.e., 1979.

Maíllo Salgado, Felipe, "Consideraciones acerca de una fatwa de al-Wansarisi", en *Studia Historica*, vol. III, núm. 2, 1985, pp. 181-191.

Makki, Mahmud 'Ali, "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispanoárabe", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vols. IX-X, 1961-1962, pp. 65-231 y vols. XI-XII, 1963-1964, pp. 7-140.

Malti-Douglas, Fedwa, "Humor and structure of two Buhala' anecdotes: Al-Jahiz and al-Hatib", en *Arabica*, vol. XXVII, fasc. 3, 1980, pp. 300-323.

—— *Structures of Avarice: the Bukhala' in Medieval Arabic Literature*, Leiden, 1985.

Mantran, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, Barcelona, 1982.

Manzano Moreno, Eduardo, "El asentamiento y la organización de los yunds sirios en al-Andalus", en *Al-Qantara*, vol. XIV, núm. 2, 1993, pp. 327-359.

Marçais, W., "Quelques Observations sur le texte du Kitab el-buhala d'el Gahiz", en Mél. R. Basset, vol. II, 1925, pp. 431-461.

Margoliouth, D.S., *Lectures on Arabic Historians*, Calcuta, 1930.

—— "On Mahdis and Mahdiism", en *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, pp. 213-223.

—— "Mahdism", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1964, vol. III, pp. 336-340.

Marín, Manuela, "Sobre alimentación y sociedad (el texto árabe de la guerra de leitosa)", en *Al-Qantara*, vol. XIII, núm. 1, 1992, pp. 83-122.

—— "Las mujeres en las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del Califato de Córdoba", en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, 1989, pp. 105-127.

Marín Guzmán, Roberto, "Clasificación y Tipología de los Movimientos Mesiánicos", en *Káñina*, vol. VI, núms. 1-2, 1982, pp. 99-116.

—— "Periodización y Cronología del Mundo Islámico", en *Cuadernos de Historia*, núm. 36, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 1982.

—— "Ibn Khaldun y el Método Científico de la Historia", en *Cuadernos de Historia*, núm. 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 1982.

—— "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", en *Cuadernos de Historia*, núm. 44, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 1982.

—— "El Islam Shi'ita", en Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, San José, Costa Rica, 1983, pp. 173-183.

—— *Introducción a los Estudios Islámicos*, San José, Costa Rica, 1983.

—— "El Islam, una religión", en *Crónica*, 3, 1983, pp. 81-90.

—— "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán", en *Revista Estudios*, núm. 5, 1984, pp. 39-67.

—— "Razón y Revelación en el Islam", en *Revista de Filosofía*, vol. XXII, núms. 55-56, 1984, pp. 133-150.

—— "Algunas notas sobre el origen, la expansión y el desarrollo del Islam", en *Tiempo Actual*, vol. VIII, núm. 32, 1984, pp. 71-79.

—— "El Sufismo, Misticismo Islámico", en *Tiempo Actual*, año X, núm. 38, noviembre de 1985, pp. 43-57.

—— *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización de América*, San José, Costa Rica, 1985 (Segunda edición, San José, 1992, tercera edición, San José, 1997.)

—— *El Islam: Ideología e Historia*, San José, Costa Rica, 1986.

—— *El Islam: Religión y Política. Interpretación mesiánica del movimiento Mahdista sudanés*, San José, Costa Rica, 1986.

—— "Mahdyzm - Muzulmanski Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, vol. LIX, fasc. 4, Varsovia, 1989, pp. 137-144.

—— "Sufizm - mistycyzm islamu", en *Collectanea Theologica*, vol. LX, fasc. 1, Varsovia, 1990, pp. 113-118.

—— *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, 1990.

—— "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, vol. XXX, núms. 1-2, 1991, pp. 37-66.

—— *El Arte Persa: su Origen y Características*, San José, Costa Rica, 1992.

—— "España Conquistada y Conquistadora", en *Revista Herencia*, vol. IV, núms. 1-2, 1992, pp. 137-147.

—— "Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the Reconquista as an ideology", en *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 3, 1992, pp. 287-318.

—— "La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXVIII, núm. 90, 1993, pp. 32-83.

—— "Social and ethnic tensions in al-Andalus: the cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, vol. XXXII, núm. 3, 1993, pp. 279-318.

—— "M'hammad Benaboud, *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Ahd al-Duwal al-Tawa'if*" (reseña) en *Estudios de Asia y África*, núm. 90, 1993, pp. 129-132.

—— "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núms. 2-3, 1994, pp. 227-252.

—— "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the period of the amir 'Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 4, 1994, pp. 419-473.

—— "The end of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus: the period of 'Abd al-Rahman III (912-928)", en *Islamic Studies*, vol. XXXIV, núm. 2, 1995, pp. 153-205.

—— "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928): a study in medieval islamic social history", en *Arabica. Revue d'études arabes*, vol. XLII, 1995, pp. 180-221.

—— "Miejsce Dziecka w Rodzinie Musulmanskiej", en *Collectanea Theologica*, vol. LXVI, fasc. 3, Varsovia, 1996, pp. 156-158.

—— "Unity and variety in Medieval islamic society: ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-1090)", de próxima publicación.

—— *La Emigración Libanesa en los siglos XIX y XX. Análisis de sus causas económico-sociales*, San José, 1997.

—— "La familia en el Islam. Su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm. 1 (99), 1996, pp. 111-140.

—— "La rebelión muladí en al-Andalus y los inicios de la sublevación de 'Umar Ibn Hafsun en las épocas de Muhammad I y al-Mundhir (880-888)", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 2 (106), 1998, pp. 233-284.

—— "Discriminados y marginados en el Islam medieval", de próxima publicación.

—— "Al-Khassa wa al-'Amma [la élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, núm. 110, 1999, pp. 483-520.

Martínez, Gabriel, "Une conception ommeyade de l'Occident Musulman", en *La Nation de l'Occident Musulman. Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, pp. 41-50.

Matlub, Ahmad, *Al-Balagha 'inda al-Jahiz*, Baghdad, 1983.

Meiggs, R., *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford, 1982.

Meouak, Mohamed, "Las principales fuentes del I'tab al-Kuttab de Ibn al-Abbar (m. 658/1260)", en *Al-Qantara*, vol. XVI, núm. 2, 1995, pp. 449-457.

Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Societies*, Bloomington, 1985.

Miles, George C., *The Coinage of the Umayyads of Spain*, Nueva York, 1950.

—— *The Islamic Coins*, Princeton, New Jersey, 1962.

—— "Some Early Arab Dinars", en *The American Numismatic Society Museum Notes*, III, Nueva York, 1948, pp. 93-114.

—— *Coins of the Spanish Muluk al-Tawa'if*, Nueva York, 1954.

—— *The Coinage of the Visigoths of Spain, Leovigild to Achila*, Nueva York, 1952.

—— "The Samarra Mint", en *Ars Orientalis*, vol. I, 1954, pp. 187-191.

—— *Rare Islamic Coins*, Nueva York, 1950.

—— "Notes on Islamic Coins", en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, núm. 170, abril de 1963, pp. 33-35.

Millás Vallicrosa, José Ma., "La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Wafid", en *Al-Andalus*, vol. VIII, fasc. 2, 1943, pp. 281-332.

—— "La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Bassal", en *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 2, 1948, pp. 347-430.

—— "Sobre bibliografía Agronómica hispanoárabe", en *Al-Andalus*, vol. XIX, fasc. 1, 1954, pp. 129-142.

Millet-Gérard, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, París, 1984.

Miquel, André, *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècles*, París, 1977.

Molina, Luis, "Sobre la posible fecha de redacción del Dhikr y su autor", en su traducción al castellano del *Dhikr Bilad al-Andalus*, pp. 303-308.

—— "Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto", en *Awraq*, vol. II, 1979, pp. 209-263.

—— "Sobre la historia de al-Razi. Nuevos datos en el Muqtabis de Ibn Hayyan", en *Al-Qantara*, vol. I, 1980, pp. 435-441.

—— "Las dos versiones de la geografía de al-'Udri", en *Al-Qantara*, vol. III, 1982, pp. 249-260.

—— "Las campañas de Almanzor. Nuevos datos", en *Al-Qantara*, vol. III, 1982, pp. 467-472.

—— "La Crónica Anónima de al-Nasir y el Muqtabis de Ibn Hayyan", en *Al-Qantara*, vol. VII, 1986, pp. 19-29.

Monés, H., *Essai sur la chûte du califat umayyade de Cordoue en 1009*, El Cairo, 1948.

—— "La división político-administrativa de la España Musulmana", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, vol. V, núms. 1-2, 1957, pp. 79-135.

—— "Ta'rikh al-Jugrafiyya wa al-Jugrafiyyin fi al-Andalus", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, vols. VII-VIII, 1959-1960, pp. 199-359; vols. IX-X, 1961-1962, pp. 257-372 y vols. XI-XII, 1963-1964, pp. 7-328.

Monroe, James T., *The Shu'ubiyya in al-Andalus. The Risala of Ibn García and Five Refutations*, Los Ángeles, 1970.

—— *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1974.

Moosa, Matti, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse, 1988.

Morabia, Alfred, "Le juif comme Tributaire Protégé dans la société musulmane", en *La Nation de l'Occident Musulman. Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, pp. 130-137.

Morony, Michael, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1984.

Moscati, Sabatino, "Studi storici sull califfato di al-Mahdi", en *Orientalia*, vol. XIV, fasc. 3-4, 1945, pp. 300-354.

—— "Nuovi studi storici sull califfato di al-Mahdi", en *Orientalia*, vol. XV, fasc. 1-2, 1946, pp. 155-179.

—— "La massacre des Umayyades dans l'histoire et dans le fragments poétiques", en *Archiv Orientální*, vol. XVIII, núm. 4, 1950, pp. 88-115.

—— "Studi su Abu Muslim", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazio-*

nale dei Lincei, vol. IV, fasc. 5-6, 1949, pp. 323-335; vol. IV, fasc. 7-10, pp. 474-495; y vol. V, fasc. 1-2, 1950, pp. 89-105.

—— "Per una storia dell'antica Sia", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXX, 1955, pp. 251-267.

Mubarak, Muhammad, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Damasco, 1965.

Muir, William, *The Caliphate. Its rise, decline and fall*, Londres, s.f.e.

Nadir, Albert Nasri, *Ahamm al-Firaq al-Islamiyya*, Beirut, s.f.e.

Nallino, Carlo A., "Rapporti fra la dogmatica Mu'tazila e quella degli Ibaditi dell'Africa Settentrionale", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 455-460.

—— "Di una strana opinione attribuita ad al-Gahiz in torno al corano", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 421-428.

—— "Sull nome di Qadariti", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 461-466.

Nasir, J.J., *The status of women under islamic law*, Londres, 1990.

Nasr, Seyyed Hossein, *Shi'ism, Doctrines, Thought and Spirituality*, Albany, 1988.

Nassar, Nasif, *El pensamiento realista de Ibn Jaldun*, México, 1980.

Al-Nayfar, Muhammad al-Tahir, *Ahamm al-Firaq al-Islamiyya*, Túnez, 1974.

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam. An introdution to Sufism*, Nueva York, 1975.

Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1978.

Nyberg, H., "Al-Mu'tazila", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E.J. Brill, Leiden, 1928, vol. III, pp. 787-793.

O'Callaghan, Joseph, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, 1975.

Ocaña Jiménez, Manuel, "Lápida árabe de la Ermita de San Miguel de Gormaz", en *Al-Andalus*, vol. VIII, fasc. 2, 1943, pp. 450-452.

—— "Breve biografía de 'Abderrahmán III", en *Al-Mulk. Anuario de Estudios Arabistas. Suplemento del Boletín de la Real Academia de Córdoba*, vol. II, 1961-1962, pp. 175-182.

—— *Repertorio de Inscripciones Árabes de Almería*, Madrid, 1964.

Oliver Asín, Jaime, *Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de sus léxico peninsular*, Madrid, 1928.

—— *Historia del nombre "Madrid"*, Madrid, 1991.

Oman, C.W., *A history of the art of war in the Middle Ages*, Londres, 1924.

'Omar, Faruq, "The nature of the Iranian revolts in the early Islamic Period", en *Islamic Culture*, vol. XLVIII, núm. 1, 1974, pp. 1-9.

—— *Al-'Abbasiyun al-Awwa'il*, Baghdad, 1977.

—— *Al-Khilafa al-'Abbasiyya fi 'Asr al-Fawda al-'Askariyya*, Baghdad, 1977.

Ortiz Fernández, F., *Ensayos Etnográficos*, La Habana, 1984-1992.

Ostrogorsky, George, *History of the Byzantine State*, traducción al inglés por Joan Hussey, New Brunswick, 1969.

Palmer, E.H., *Oriental Mysticims*, Londres, 1974.

Pareja, Félix, *Islamología*, Madrid, 1952-1954.

—— *La Religiosidad Musulmana*, Madrid, 1975.

Parry, V.J. y M.E. Yapp, *War, Technology and Society in the Middle East*, Londres, 1975.

Peláez del Rosal, Jesús, *Los Judíos y Lucena. Historia, Pensamiento y Poesía*, Córdoba, 1988.

Pellat, Charles, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, París, 1953.

—— "Gahiziana I, le Kitab at-Tabassur bi't-Tigara attribué à Gahiz", en *Arabica*, vol. I, fasc. 2, 1954, pp. 153-165.

—— "Gahiziana II, Le dernier chapitre des Avares de Gahiz", en *Arabica*, vol. II, fasc. 3, 1955, pp. 322-352.

—— "Gahiziana III, Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne. Gahiziana III", en *Arabica*, vol. III, fasc. 2, 1956, pp. 147-180.

—— "Gahiz à Baghdad et à Samarra'", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXVII, fasc. 1, 1952, pp. 47-57.

—— "Note sur l'Espagne musulmane et al-Yahiz", en *Al-Andalus*, vol. XXI, 1956, pp. 277-284.

—— "Christologie Gahizienne", en *Studia Islamica*, vol. XV, París, 1961.

—— "L'Imamat dans la doctrine de Gahiz", en *Studia Islamica*, vol. XV, París, 1961, pp. 23-52.

—— "La prose arabe à Baghdad", en *Arabica* (Volumen especial dedicado a los 1200 años de Baghdad), 1962, pp. 407-418.

—— "Les esclaves chanteuses de Gahiz", en *Arabica*, vol. X, fasc. 2, 1963, pp. 121-147.

—— "Seriousness and Humour in Early Islam", en *Islamic Studies*, vol. II, núm. 3, 1963.

—— "Variations sur le thème de l'adab", en *Correspondance d'Orient*, núms. 5-6, 1964.

—— "Les Encyclopédies dans le monde arabe", en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. IX, núm. 3, 1966, pp. 631-658.

—— "Littérature arabe et problèmes de littérature comparée", en *Actes du Congres de Poitiers* (1965) de la Société française de littérature comparée, París, 1967.

—— "Al-Gahiz, les nations civilisées et les croyances religieuses", en *Journal Asiatique*, vol. CCLV, 1967, pp. 65-90.

—— "Une risala de Gahiz sur le 'snobisme' et l'orgueil", en *Arabica*, vol. XIV, fasc. 3, 1967, pp. 259-283.

—— *The life and work of Jahiz*, Berkeley y Los Ángeles, 1969.

—— "Al-Gahiz et les peuples du Sous-continent", en *Orientalia Hispanica*, vol. I, Leiden, 1974.

—— *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII^e-XV^e siècles)*, Londres, 1976.

—— "Al-Gahiz jugé par la posterité", en *Arabica*, vol. XXVII, fasc. 1, 1980, pp. 1-67.

—— "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre gahizienne", en *Arabica*, vol. XXXI, fasc. 2, 1984, pp. 117-164.

Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, París, 1953.

Pezzi, Elena, "Aportaciones árabes en el arte de navegar: voces náuticas de origen árabe", en *Cuadernos de Estudios Medievales*, vols. XIV-XV, 1985-1987, pp. 75-95.

Pipes, Daniel, *Slave, Soldiers and Islam. The Genesis of a Military-System*, New Haven, 1981.

Poliak, A.N., "Classification of Lands in the Islamic Law and its Technical Terms", en *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. VII, núm. 1, 1940, pp. 50-62.

Powers, David S., "Fatwas as sources for legal and social history: a dispute over endowment revenues from fourteenth-century Fez", en *Al-Qantara*, vol. XI, fasc. 2, 1990, pp. 295-341.

Prieto y Vives, Antonio, "Tesoro de monedas musulmanas encontrado en Badajoz", en *Al-Andalus*, vol. II, 1934, pp. 299-327.

—— "Nuevo Hallazgo de monedas hispano-musulmanas", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, 1915.

Pryor, John H., *Geography, technology and war. Studies in the maritime history of the Mediterranean, 649-1571*, Cambridge, 1988.

Radhi, Muhammad Bashir Hasan, "El ejército en la época del califato de al-Andalus", Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1990.

Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, Londres, 1958.

—— *Islam*, Chicago, 1979.

Al-Rayyis, Muhammad Diya' al-Din, *'Abd al-Malik b. Marwan wa Dawlat al-Umawiyya*, El Cairo, 1969.

Ribera, Julián, *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid, 1928.

Ribero, Casta Ma. del, *La moneda arábigo-española. Compendio de numismática musulmana*, Madrid, 1933.

—— "El arte monetario en España Musulmana. Ensayo de tipología numismática", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1948, pp. 51-72.

—— *El monetario arábigo-hispano. Elementos para el estudio de esta serie numismática*, Madrid, 1931.

Ritter, Hellmut von, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I-Hasan al-Basri", en *Der Islam*, vol. XXI, 1933, pp. 1-83.

Rizzitano, Umberto, *Storia degli Arabi, dall'epoca preislamica ad oggi*, Palermo, 1971.

Roberts, Robert, *The Social Laws of the Qur'an*, Londres, 1977.

Rodinson, Maxime, "Histoire économique et histoire des classes dans le monde musulman", en *Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam to the present day*, Londres, 1970, pp. 139-155.

—— *Mahoma. El nacimiento del Islam*, México, 1974.

—— *Islam and Capitalism*, Austin, Texas, 1981.

Rodríguez Lozano, José Antonio, "Sobre el cultivo del maíz en el Reino Nazarí de Granada", en *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 7, 1975-1976, pp. 167-171.

Rodríguez Mañas, Francisco, "Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente Musulmán (siglo VI-VIII/XII-XIV)", en *Al-Qantara*, vol. XII, fasc. 2, 1991, pp. 471-496.

Roldán Castro, F, y Rafael Valencia, "El género al-Masalik wa al-Mamalik: su realización en los textos de al-'Udri y al-Qazwini sobre el occidente de al-Andalus", en *Philologia Hispalensis*, vol. III, fasc. 1, 1988, pp. 7-25.

Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952.

—— *The Classical Heritage in Islam*, Berkeley y Los Ángeles, 1975.

Rothstein, G., *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*, Berlín, 1899.

Rubiera Mata, María J., "Sur un possible auteur de la chronique intitulée al-Hulal al-Mawsiyya fi dikr al-ajbar al-Marrakusiyya", en *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos*, Madrid, 1973, pp. 143-146.

Ruiz Figueroa, Manuel, "Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam", en *Estudios Orientales*, vol. IX, núms. 1-2 (24-25), 1974, pp. 61-82.

—— *Islam. Religión y Estado*, México, 1996.

—— "El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 3 (107), 1998, pp. 549-567.

Ruwayha, Mahmud Riyad, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Beirut, 1963.

Saavedra, Eduardo, "Abderrahmen I. Monografía histórica", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, año XIV, núms. 5-6, 1910, pp. 341-359; año XIV, núms. 5-6, 1910, pp. 28-44.

Sa'd, Faruq, *Ma'a Bukhala' al-Jahiz*, Dar al-Afaq al-Jadida, Beirut, 1978.

Al-Saghir, Muhammad Husayn 'Ali, *Ta'rikh al-Qur'an*, Beirut, 1983.

Al-Sa'ih, 'Abd al-Hamid, *Ahammiyyat al-Quds fi al-Islam*, 'Amman, 1979.

Al-Samarra'i, 'Abd Allah Sallum, *Al-Ghuluw wa al-Firaq al-Ghaliya fi al-Hadarat al-Islamiyya*, Dar Wasit li'l-Nashr, Baghdad, 1982.

Salim, al-Sayyid 'Abd al-'Aziz y Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, *Ta'rikh al-Bahriyya al-Islamiyya fi Hawd al-Bahr al-Abyad al-Mutawassit*, Beirut, 1981.

Sánchez Albornoz, Claudio, *Estampas de la vida en León hace mil años*, Madrid, 1926.

—— *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, 1942.

—— *El Ajbar Maymu'a. Cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires, 1944.

—— *La España Musulmana, según los autores islamitas y cristianomedievales*, Buenos Aires, 1946.

—— *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1956.

—— "¿Normandos en España durante el siglo VIII?", en *Cuadernos de Historia de España*, vols. XXV-XXVI, 1957, pp. 304-316.

—— "El Islam de España y el Occidente", en *L'Occidente e l'Islam nell alto Medioevo*, settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1965, pp. 149-389.

—— *Despoblación y Repoblación del Valle del Duero*, Buenos Aires, 1966.

—— *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Buenos Aires, 1967.

—— *El Islam de España y el Occidente*, Madrid, 1974.

Sánchez, Manuel, "Al-Andalus (711-1031)", en Antonio Blanco Freijeiro *et al.*, *Historia de España*, Madrid, 1986, p. 244.

Santiago Simón, Emilio de, "Los itinerarios de la conquista musulmana de al-Andalus a la luz de una nueva fuente: Ibn al-Shabbat", en *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 3, 1971, pp. 7-49.

Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma, 1926-1938.

Sarnelli, Clelia, "La vita intellectuale a Denia alla corte di Mugahid al-'Amiri", en *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, vol. XIV, 1964.

Sauvaire, H., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane", en *Journal Asiatique*, 1879, 1; 1880, 1; 1882, 1; 1884, 1-2; 1885, 1.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

—— *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.

—— *The Legacy of Islam*, Oxford, 1974.

Schaeder, Hans Heinrich, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", en *Der Islam*, XIV, 1925, pp. 1-75.

Serjeant, R.B., "Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest", en *Ars Islamica*, núms. 11-12, 1946.

—— *La Ciudad Islámica*, Barcelona, 1982.

Shaban, M.A., *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970.

—— *El Islam*, Madrid, 1976.

Shalabi, Muhammad Mustafa, *Ahkam al-Usra fi al-Islam. Dirasa Muqarina Bayna Fiqh al-Madhahib al-Sunniyya wa al-Madhhab al-Ja'fari wa al-Qanun*, Beirut, 1973.

Sharon, Moshe, *Black Banners from the East. The establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a Revolt*, Jerusalén y Leiden, 1983.

—— "The development of the debate around Legitimacy of authority in early Islam", en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 5, 1984, pp. 121-142.

Shatzmiller, Maya, "The image and social status of urban labour in al-Andalus", en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, 1989, pp. 61-70.

Sicard, Frédérique, "L'amour dans la risalat al-qiyan- Essai sur les esclaves-chanteuses de Gahiz (255/868)", en *Arabica*, vol. XXXIV, fasc. 3, 1987, pp. 326-338.

Sievers, Peter van, "Military merchants and nomads. The social evolution of the Syrian cities and the countryside in the Classical Period", en *Der Islam*, vol. LVI, núm. 2, 1979, pp. 206-244.

Simonet, Francisco Javier, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, Madrid, 1888.

—— *Cuadros Históricos y Descriptivos de Granada*, Madrid, 1896.

—— *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1903 (reimpresión, Amsterdam, 1967).

—— *Almanẓor, una leyenda árabe*, Madrid, 1986.

Smith, Margaret, *The way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, Londres, 1976.

—— *An Introduction to Mysticism*, Nueva York, 1977.

—— *The Way of the Mystics. The early Christian mystics and the rise of the sufis*, Londres, 1976.

Soravia, Bruna y Mohamed Meouak, "Ibn Bassam al-Santarini (m. 542/1147): Algunos aspectos de su antología Al-Dajira fi Mahasin Ahl al-Yazira", en *Al-Qantara*, vol. XVIII, núm. 1, 1997, pp. 221-232.

Sourdel, Dominique, "La biographie de Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes", en *Arabica. Revue d'études arabes*, vol. I, fasc. 3, 1954, pp. 307-323.

—— *Le Vizirat 'Abbasside, de 749 à 936*, Damasco, 1959-1960.

—— "La Syrie au tempts des premieurs califes 'Abbassides (132/750-264/878)", en *Revue des études islamiques*, vol. XLVII, fasc. 2, 1980, pp. 155-175.

—— y Janine Sourdel-Thomine, *La civilisation de l'Islam classique*, París, 1968.

Spuler, Bertold, *Iran in Früh Islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952.

—— *Geschichte der Islamischen Länder*, Leiden, 1959.

—— *The Muslim World. The Age of the Caliphs*, Leiden, 1960.

Stelhy, Ralph, "Un problème théologie islamique: la définition de fautes graves (kaba'ir)", en *Revue des études islamiques*, vol. LXV, fasc. 2, 1977, pp. 165-181.

Strothman, R., "Al-Zaidiya", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ithaca, 1961, pp. 651-652.

Stratos, Andreas N., *Byzantium in the Seventh Century*, Amsterdam, 1975.

Sviri, Sara, "Between Fear and Hope. On the coincidence of opposites in Islamic Mysticism", en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 9, 1987, pp. 316-349.

Tabatabai, Husayn, *Shi'ite Islam*, Houston, 1979.

—— "Shi'ism, Zaydism, Isma'ilism and Shaykhism", en Seyyed Hossein Nasr, *Shi'ism, Doctrines, Thought and Spirituality*, Albany, 1988, pp. 85-86.

Taha, 'Abd al-Wahid Dhannun, *Al-'Iraq fi 'Asr al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Mosul, 1985.

—— *The Muslim conquest and settlement of North Africa and Spain*, Londres, Nueva York, 1989.

Tahiri, Ahmad, *'Ammat Qurtuba fi 'Asr al-Khilafa*, Rabat, 1988.

Talbi, Muhammad, "Al-'Alaqat bayna Ifriqiyya wa al-Andalus fi al-Qarn al-Thalith al-Hijri", en *Les cahiers de Tunisie*, vol. XVIII, 1970, pp. 31-46.

Teillet, Suzanne, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en occident du V^e siècle au VII^e siècle*, París, 1984.

Terés, Elías, "Linajes árabes en al-Andalus. Según la 'Yamhara' de Ibn Hazm", en *Al-Andalus*, vol. XXII, fasc. 1, 1957, pp. 55-111.

—— "Linajes árabes en al-Andalus. Según la 'Yamhara' de Ibn Hazm", en *Al-Andalus*, vol. XXII, fasc. 2, 1957, pp. 337-376.

—— "Dos familias Marwaníes de al-Andalus", en *Al-Andalus*, vol. XXXV, fasc. 1, 1970, pp. 93-117.

—— *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe*, Madrid, 1986.

Terrasse, Henri, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, París, 1932.

—— *Histoire du Maroc*, Casablanca, 1949-1950.

—— *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, Madrid, 1954.

—— *Islam d'Espagne*, París, 1958.

—— "La formation de l'art musulman d'Espagne", en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. VIII, fasc. 2, 1965, pp. 142-172.

—— *L'Espagne du Moyen Age. Civilisations et Arts*, París, 1966.

Thabit, N., *Al-Jundiyya fi al-Dawla al-'Abbasiyya*, Baghdad, 1358/1939.

Al-Tibi, Amin Tawfiq, *Dirasat wa Buhuth fi Ta'rikh al-Maghrib wa al-Andalus*, Libia y Túnez, 1989.

Tornberg, Carolus Johannes, *Numi Cufici Regii Numophylacii Holmiensis, quos hommes in terra Sueciae repertos*, Upsala, 1848.

Tornero, Emilio, "La filosofía andalusí frente al sufismo", en *Al-Qantara*, vol. XVII, núm. 1, 1996, pp. 3-17.

Torres Balbás, Leopoldo, "Las ciudades hispanomusulmanas y su arabización", en *Al-Andalus*, vol. IX, 1944, pp. 235-236.

—— "El barrio de casas de la alcazaba Malagueña", en *Al-Andalus*, vol. X, fasc. 2, 1945, pp. 396-409.

—— "Atarazanas Hispanomusulmanas", en *Al-Andalus*, vol. XI, fasc. 1, 1946, pp. 176-202.

—— "Plazas, zocos y tiendas en las ciudades hispanomusulmanas", en *Al-Andalus*, vol. XII, 1947, pp. 437-476.

—— "Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algorfas y saledizos", en *Al-Andalus*, vol. XV, 1950, pp. 178-191.

—— *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat al-Zahra'*, Madrid, 1952.

—— "Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: la medina, los arrabales y los barrios", en *Al-Andalus*, vol. XVIII, 1953, pp. 149-177.

—— "Los edificios hispanomusulmanes", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1953, pp. 92-121.

—— "Mozarabías y juderías en las ciudades hispanomusulmanas", en *Al-Andalus*, vol. XIX, 1954, pp. 172-197.

—— "Extensión y Demografía de las ciudades hispanomusulmanas", en *Studia Islamica*, vol. III, núm. 3, 1955, pp. 35-59.

—— "Cementerios hispanomusulmanes", en *Al-Andalus*, vol. XXII, 1957, pp. 131-191.

—— *Las ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, 1972.

Tritton, A.S., *Muslim Theology*, Londres, 1947.

Turki, A., *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane. Essai sur la littérature zahirite et la finalité malikite*, Argel, 1971.

Tyan, E., *Histoire de la organisation judiciaire en pays d'Islam*, París, 1938 (vol. I), Lyon, 1943 (vol. II).

Ubayd, Ahmad 'Abd al-Ghaffar, *Adab al-Fukaha 'inda al-Jahiz*, El Cairo, 1982.

Al-'Ush, Muhammad Abu-l-Faraj, "Rare Islamic Coins: Additions", en Dickran K. Kouymjian, *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, 1974, pp. 193-201.

Vajda, Georges, "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période 'Abbaside", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XVII, 1938, pp. 173-229.

Valencia, Rafael, "Presencia de la mujer en la corte de al-Mu'tamid de Sevilla", en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, 1989, pp. 129-137.

Vallvé, Joaquín, "De nuevo sobre Bobastro", en *Al-Andalus*, vol. XXX, fasc. 1, 1965, pp. 139-174.

—— "Una fuente importante de la historia de al-Andalus: La Historia de Ibn 'Askar", en *Al-Andalus*, vol. XXXI, fascs. 1-2, 1966, pp. 237-265.

—— "Al-Andalus et Ifriqiya au VIII^{e} siècle: histoire et légende", en *Les cahiers de Tunisie*, vol. XVIII, 1970, pp. 21-30.

—— "Notas de metrología hispano-árabe: el codo en la España Musulmana", en *Al-Andalus*, vol. XLI, 1976, pp. 339-354.

—— "Sobre demografía y sociedad en al-Andalus. (Siglos VIII-XI)", en *Al-Andalus*, vol. XLII, 1977, pp. 323-340.

—— "Medidas de Capacidad", en *Al-Andalus*, vol. XLII, 1977, pp. 61-121.

—— "Bobastro", en *Actas del Primer Congreso de Historia de Andalucía, diciembre, 1976*, en *Andalucía Medieval*, Córdoba, vol. I, 1978, pp. 112-114.

—— "España en el siglo VIII: Ejército y Sociedad", en *Al-Andalus*, vol. XLIII, 1978, pp. 51-112.

—— "La industria en al-Andalus", en *Al-Qantara*, vol. I, 1980, pp. 209-238.

—— "La agricultura en al-Andalus", en *Al-Qantara*, vol. III, fasc. 1-2, 1982, pp. 261-297.

—— "El nombre de al-Andalus", en *Al-Qantara*, vol. IV, 1983, pp. 301-355.

—— "Libertad y esclavitud en el Califato de Córdoba", en *Actas de las Segundas Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, 1985, pp. 565-578.

—— *La división territorial de la España Musulmana*, Madrid, 1986.

—— *Nuevas ideas sobre la conquista Árabe de España. Toponimia y onomástica*. Discurso leído en el acto de su recepción pública en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1989.

Veccia Vaglieri, Laura, "Sulla denominazione Hawarig", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXVI, fasc. 1-4, 1951, pp. 41-46.

Verlinden, Charles, "L'esclavage dans le monde Ibérique médieval", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. XI, 1934, pp. 283-448, y vol. XII, 1935, pp. 361-424.

Vernet, Juan, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.

Viguera, María Jesús, "Apuntes sobre Ibn Hayyan", en *Temas Árabes*, 1, 1986, pp. 77-91.

—— *Aragón Musulmán*, Zaragoza, 1988.

—— *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, 1989.

Vives y Escudero, Antonio, *Monedas de las Dinastías Arábigo-Españolas*, Madrid, 1893.

—— "Lote de monedas árabes", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1908, pp. 341-343.

Vloten, Gerlof van, *Recherches sur la domination arabe, le Chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat Omayedes*, Amsterdam, 1894.

Walker, John, *A Catalague of the Arab-Sassanian Coins*, Oxford, 1941 (reimpresión, 1967).

Wansbrough, John, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford y Londres, 1977.

Watt, Montgomery, "Shi'ism under the Umayyads", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960, pp. 158-172.

—— "The conception of the charismatic community in Islam", en *Numen*, vol. VII, 1960, pp. 85-98.

—— "Kharijite thought in the Umayyad Period", en *Der Islam*, vol. XXXVI, núm. 3, 1961, pp. 215-231.

—— *Free Will and Predestination in early Islam*, Londres, 1948.

—— *Islam and the Integration of Society*, Londres, 1961.

—— *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgo, 1973.

—— *Mahoma, Profeta y Hombre de Estado*, Buenos Aires, 1973.

—— "The beginning of the Islamic Theological Schools", en *Revue des études islamiques*, vol. XLIV, 1976, pp. 15-21.

—— "Kays 'Aylan", en *Encyclopaedia of Islam* (2) vol. IV, Leiden, 1978, pp. 833-834.

—— *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1979.

—— *A History of Islamic Spain*, Edinburgo, 1965. (*Historia de la España Islámica*), traducción al castellano por José Elizalde, Madrid, 1980.

Watson, Andrew M., "The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion, 700-1100", en *The Journal of Economic History*, vol. XXXIV, núm. 1, 1974, pp. 8-35.

Wellhausen, Julius, *Die Religiös-Politischen Oppositionsparteien im Alten Islam*, Göttingen, 1901.

—— *Arabische Reich und sein Sturz*, Göttingen, 1902. (*The Arab Kingdom and its Fall*), traducción al inglés por Margaret Graham Weir, Beirut, 1963.

Williams, John, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley y Los Ángeles, 1971.

Wolf, Kenneth B., *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990.

—— "The earliest latin lives of Muhammad", en Michael Gervers y Ramzi Jibran Bikhazi, *Conversion and continuity: Indigenous Christian communities in Islamic lands, eighth to eighteenth centuries*, Toronto, 1990, pp. 89-100.

Ye'or, Bat, *The Dhimmi Jews and Christians under Islam*, traducción al inglés por David Maisel, Paul Fenton y David Littman, East Rutherford, 1985.

Al-Zabidi, Muhammad Husayn, *Al-Haya al-Ijtima'iyya wa al-Iqtisadiyya fi al-Kufa fi al-Qarn al-Awwal al-Hijri*, El Cairo, 1970.

Zozaya, Juan, "El comercio de al-Andalus con el Oriente: nuevos datos", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, vol. V, 1969, pp. 191-200.

—— "Notas sobre las comunicaciones en el al-Andalus Omeya", en *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española*, Madrid, 1987, vol. I, pp. 219-228.

—— *Al-Mawrut As'sabi fi Athar al-Jahiz (Mujam Mufassal)*, Centro de Folklore Iraquí, Baghdad, 1977.

ÍNDICES

Lugares geográficos

A

Adhruh, 83
África, 147, 154
Alepo, 15, 102-103
Amalfi, 109
Al-Andalus, 33-38, 47, 50, 52, 63-65, 67, 78-79, 94, 103, 108-110, 115-117, 122-123, 125, 132-133, 135-136, 150, 158-159, 182-183
Arabia, 33, 56-58, 103
Armenia, 132
Asia Central, 110
Asiria, 116
Austria, 11-12

B

Baghdad, 24, 31, 102, 105, 107, 110, 116, 123, 168-169
Balkh, 102
Balqa', 39
Basora, 15
Basra, 15, 23-24, 26, 49, 56, 59, 73, 75, 92, 102-103, 107, 118, 120, 166-169, 175, 179
Bilad al-Sudan, 109
Bizancio, 116
Bukhara, 102, 107, 110-111

C

Cairo, El, 110, 114, 116, 123-124, 127-128, 131-132, 147-148, 156, 172
China, 103, 116, 155
Constantinopla, 105
Córdoba, 13, 34, 65, 102-103, 105, 111, 117, 132, 134, 136-137

D

Damasco, 15, 50, 83, 102-103, 113, 116, 131, 164
Denia, 136

E

Egipto, 47, 77, 97, 102, 108-109, 113, 115-116, 147, 150
España, 11, 13, 37-38, 45, 52, 67, 79, 102, 116, 155
España Musulmana, 13, 34, 38, 45, 47, 52, 62, 79, 102, 111, 117, 129, 136, 153, 159, 160-161
Etiopía, 108
Éufrates, río, 107
Europa, 122

F

Fez, 102-103

G

Gharnata al-Yahud, 117
Granada, 13, 62, 102, 117, 160
Grecia, 116

H

Hadramawt, 56
Hama, 102
Herat, 78
Hijaz, 48, 131
Hind, 96
Al-Hira, 57-58
Hubasha, 159-160
Hums, 102

I

Ifriqiyya, 53, 79
Imperio islámico, 39-40, 47, 63, 70-71, 77, 83, 102, 105, 109-110, 114, 123, 132-133, 146, 157, 170
Imperio persa, 36
India, 30, 103, 155
Irán, 77, 91, 102, 161
Iraq, 30-31, 36, 46-51, 53-54, 64-65, 77, 84, 96, 102, 108, 123-124, 131-132, 146, 155, 161, 164, 166
Isfahan, 102
Italia, 116
Iwalatan, 20

J

Al-Jazira al-'Arabiyya, 45, 49
Jerusalén, 15, 46, 49, 62, 116
Jundisabur, 122

K

Khurasan, 17, 30, 34-36, 39, 41-43, 47-48, 50-51, 53, 78, 82, 84-85, 89, 102, 107, 111, 123, 130-132, 149, 161
Khwarizm, 102
Kirman, 102
Kufa, 31, 49, 56, 59, 85, 102-103, 107, 124

L

Lucena, 117

M

Ma'an, 83
Ma'arrat, 148
Madinat al-Yahud, 117
Madrid, 11, 17, 19, 37, 45, 103, 122, 135, 137, 139, 145, 159, 162, 165-166
Maghrib, 34, 47, 52, 94, 155, 182-183
Mahdiyya, 102
Málaga, 94-95
Malli, 20
Marrakish, 37, 102
Marruecos, 13, 37, 102, 109, 115, 149
Marw, 17, 30, 48, 159-160
Mashriq, 17, 34, 53, 63, 94, 122, 132, 136, 150, 161, 182-183
Ma Wara' al-Nahr, 111
Meca, 15, 31, 46, 48, 82, 96
Medina, 15, 31, 96
Medio Oriente, 12, 104, 127, 147
Mediterráneo, 108-109
Merv, 17, 41-42, 48, 102
Mesopotamia, 24
Mosul, 102
Multan, 81, 96

N

Nabulus, 116
Nahrawan, 85
Nilo, 92, 98, 108
Nishapur, 77, 102
Norte de África, 52, 77, 82, 104, 116, 136

P

Palestina, 46, 113, 116
Península Arábiga, 33, 46, 56
Península Ibérica, 77, 150
Persia, 116, 140
Petra, 83
Punjab, 30

Q

Qadisiyya, 46
Qayrawan, 102
Qazwin, 102

R

Ramla, 147
Rayy, 78

S

Sahara, 92, 109
Samarqanda, 102

Sevilla, 36, 64, 67, 78, 95, 102-103, 129, 132, 134, 149
Al-Sham, 48
Shiraz, 102
Sind, 30, 155
Siria, 31, 36, 39-40, 46, 49, 66, 80, 83, 102, 107, 116, 155
Sistán, 78, 131
Sudán, 97, 108

T

Teherán, 78
Tigris, 107
Transoxiana, 77, 89, 102, 166
Tudela, 116-117
Túnez, 53, 102, 164

U

Al-Ubulla, 75-76

V

Valladolid, 37
Venecia, 109

W

Wasit, 59, 89, 124

Y

Yarmuk, 46
Yemen, 31, 47-48, 60, 62, 82

Z

Zaragoza, 125

PERSONAS, TRIBUS, PUEBLOS

A

'Abbadiyya, 134
'Abbásida, 24-26, 39-41, 51-52, 61, 63-64, 66, 78, 84-85, 105, 107, 123, 139, 162, 170
'Abbásidas, 25-26, 39-41, 51-52, 54
'Abd Allah Ibn Yunus, 37
'Abd Allah (emir de al-Andalus), 36, 78
'Abd al-Malik bn. Marwan (califa), 49, 64, 164
'Abd al-Malik (emir de al-Andalus), 52, 133
'Abd al-Qays, 147
'Abd al-Rahman I (emir de al-Andalus), 52
'Abd al-Rahman II (emir de al-Andalus), 65, 132

'Abd al-Rahman III (califa de al-Andalus), 62, 79, 123
Abu 'Abd Allah al-Mirwazi, 18
Abu 'Arab, 147
Abu Bakr (califa), 26, 52, 60, 67, 86, 165
Abu al-Barakat, Ibn Malka al-Baghdadi, 50, 60, 123, 162, 167, 177
Abu al-Hudhayl, 167
Abu Ja'far al-Mansur (califa), 40
Abu Muslim al-Khurasani, 40, 66, 78
Abu Salama, 84
Abu Thabit Sulayman Ibn Sa'd, 36
'Adnan, 56
Ahl al-Bayt, 149
Ahl al-Dhimma, 62
Ahl al-Kitab, 62, 114
'A'isha al-Qurtubiyya, 134
'A'isha, 130
'Ali Ibn Abi Talib (califa), 26, 83, 85-87, 130, 165
Allah, 60, 83, 100, 141, 149, 160, 168, 170-174, 176
Almanzor, 64, 134, 136
Almohades, 115, 133
Amat al-'Aziz, 134
Amin al-Dawla (Ibn al-Tilmidh), 123
Al-'Amiriyya, 134
'Amr Ibn 'Ubayd, 167
'Amr, 125
Árabe, 18, 25, 145
Árabes, 15, 18, 22-23, 25, 27, 30-33, 36, 38-41, 44-50, 53, 56-57, 59-61, 63, 68, 103, 139-142, 147, 153, 159-160, 162, 180, 182-183
Armenias (esclavas), 98
Al-'Arudiyya, 133
Asad, 45, 55-56, 58, 121, 144, 147
Asfar, 39
Al-Ash'ari, Abu al-Hasan 'Ali-b., 171
Averroes, 138-139
Avicena, 67, 154
Azd, 48, 50, 130

B

Al-Baghdadi, Abu Mansur, 25, 59-60, 89, 162, 167, 171, 175-177
Al-Bakri, Abu 'Ubayd 'Abd Allah, 108, 110, 159
Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, 39, 46, 48-49, 51, 54, 58, 63, 70, 72, 77, 103, 130-131
Balj, 52
Banu Asad, 144
Banu Fuqaim, 143
Banu Hashim, 41, 51
Banu Kinana, 25
Banu Mughira, 55
Banu Umayya, 35, 41, 51, 163
Bayawíes (esclavas), 97
Benjamín de Tudela, 116-117
Bereber, 52, 77, 95
Bereberes (esclavas), 96
Bihafarid, 77
Al-Bistami, Abu Yazid Tayfur, 67

Bizantinos, 30, 58, 91, 156
Bolens, Lucie, 153
Bukayr b. Mahan, 84
Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma'il Abu 'Abd Allah, 67, 124-125
Butayna, 134

C

Cahen, Claude, 50-51, 64, 66, 70, 72, 92, 163
César, 87
Coptos, 77
Cosroes, 87
Cristianos, 29, 37-38, 62, 65, 109, 113-115, 122-123, 183

D

Dahaqin, 77
Dawd b. Dawd, 124
Daylamitas, 91
Daylamíes (esclavas), 98
Al-Dinawari, 40, 45-46, 50-51, 58, 66, 78, 107
Dirar Ibn 'Amr, 167-168

E

Esclavitud, 91, 98
Esclavo, 75, 91-93, 95
Esclavos, 68, 91-95, 102, 109, 112, 183
Eslavos, 95

F

Fanjul García, Serafín, 13, 17, 19, 27-30, 32, 42-43, 55-56, 70, 74, 79, 81-82, 90, 93, 116, 118, 121-122, 126, 140, 142, 144-146, 150
Al-Farabi, 67
Fatima, 100, 130
Fatimíes, 115
Fierro, María Isabel, 100

G

Garulo, Teresa, 133-134
Ghasánidas, 45
Ghassan, 45
Ghatafan, 55, 131
Ghaylan al-Dimashqi, 89
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, 67
Goitein, 49, 108-109
Goldziher, Ignaz, 38, 163-164

H

Habashíes (esclavas), 97
Hafsa bint Hamdun, 134
Hafsa al-Rakuniyya, 133
Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, 36, 49-50, 63-64, 77, 131-132, 164, 166
Al-Hakim (califa Fatimí), 115
Al-Hamadani, 110
Hamda bint Ziya, 134

Al-Hariri, 180
Hasan al-Habal, 111-112
Hasan, 17, 44, 64
Al-Hasan al-Basri, 64, 140, 152, 166-167, 173, 177, 182
Hashim Ibn Abi Bakr, 114
Hassana Tamimiyya, 134
Hasday Ibn Shaprut, 62, 122
Harith b. Surayj, 89
Al-Himyari, Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd al-Mun'im, 110
Hindúes, 11, 91, 95, 98
Hisham Ibn 'Abd al-Malik (califa Omeya), 36, 44-45, 52, 60, 87, 89, 124
Hisham II (califa en al-Andalus), 132
Hourani, 92-93, 104, 107, 109, 112, 116, 128-129, 136-137
Hud, 60

I

Ibn al-Abbar, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i, 132-133
Ibn 'Abdun, 129
Ibn 'Ammar, 64, 67
Ibn 'Arabi, 134-135
Ibn al-Ash'ath, 'Abd al-Rahman, 77, 88, 165-166
Ibn al-Athir, 40, 50-51, 63, 66, 103, 107, 148, 166
Ibn Bassam, Abu al-Hasan 'Ali, 132-133, 136
Ibn Batuta, 19, 20, 110, 116
Ibn Butlan, Abu al-Hasan al-Baghdadi, 94-96, 99
Ibn Ghalib, 34, 105, 159
Ibn Gharsiyya, 38
Ibn al-Hajj, 128-129
Ibn Hawqal, 108, 110, 157
Ibn Hazm, 34, 132-133
Ibn Hisham, Abu Muhammad 'Abd al-Malik, 44-45, 60
Ibn 'Idhari, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad, 34, 52, 78-79, 136
Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, 17, 48, 78, 105-107, 120, 154-156
Ibn Khallikan, Abu al-'Abbas Shams al-Din Abu Bakr, 46, 51, 54, 60, 64, 66, 77, 164, 166
Ibn al-Labbana, 136
Ibn Naghrilla, 62
Ibn al-Qutiyya, 52, 78
Ibn Rush, 138
Ibn Rusta, 56, 63, 89, 103, 107, 110, 158, 162
Ibn Sina, 67, 154
Ibn Tashufin, 'Ali Ibn Yusuf, 37
Ibn al-Tilmidh, 123
Ibn Ziyad, 131
Ibn al-Zubayr, 'Abd Allah, 131
Ibrahim Ibn Hajjaj, 134
Al-Idrisi, 110
Ifranj, 148
Isma'il, 44, 59-60, 67, 124, 171
Al-Istakhri, 45, 108, 110
I'timad, 132
Iyad, 56

J

Al-Jahiz, 11, 15, 17-19, 21-28, 30-32, 38, 40-45, 47, 51, 53-56, 59, 64, 66-68, 70, 72, 74-76, 79-81, 83, 86-95, 99, 102-103, 108, 110, 117-118, 120-123, 125-129, 137, 140-147, 149, 150-153, 156-158, 161-165, 167, 175-177, 179-182
Jarir Ibn 'Atiya, 133, 164
Judío, 17
Judíos, 17, 29, 37, 62, 109-110, 113-115, 117, 122-124, 136, 166, 183

K

Ka'b al-Ahbar, 62
Kalb, 31, 44, 50, 131
Khadija, 130
Khalid b. al-Qasri, 124, 146, 163
Khatib al-Baghdadi, 18
Al-Khushani, Muhammad Ibn Harith, 35, 65, 150
Al-Khudri, Abu Sa'id, 100
Al-Kindi, Abu 'Umar Ibn Yusuf, 113-114, 124
Kinana, 143
Kinda, 55-56, 58-59

L

Lakhmidas, 58-59
Laníes (esclavas), 98
Lubna, 134

M

Ma'bad al-Juhani, 89
Mahbub, 25
Al-Mahdi (califa 'Abbásida), 39, 65
Malija, 18, 118
Al-Ma'mun (califa 'Abbásida), 170, 176
Mansur Ibn 'Umar Ibn Abi al-Kharqa'i, 35
Al-Mansur, Ja'far (califa 'Abbásida), 40, 64, 66, 107
Al-Maqqari, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad, 38, 52, 65, 103, 105, 108, 133
Al-Maqrizi, Abu al-'Abbas Ahmad b. 'Ali, 41, 66, 148
Marwan I (califa Omeya), 131
Marwaniyya, 131
Al-Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali, 32, 40, 46, 50, 54, 58, 103, 161-162, 179
Medinesas (esclavas), 96
Mequenses (esclavas), 97
Mozárabes, 17, 36, 79
Mu'awiya, 39, 41, 48, 55, 83, 87, 88, 130, 163
Mudar, 31, 44-45, 47, 51-52, 54, 56, 58-61, 63, 130, 162, 180
Al-Muhallab b. Abi Sufra, 53-55, 123, 166
Muhammad (Profeta), 33, 44-46,

57, 59-60, 100, 124, 127, 130, 160, 172
Muhammad I (emir de al-Andalus), 78
Mujer, 21, 23-24, 82, 99, 101, 112, 119, 123-125, 127-128, 130-131, 136, 138, 144, 147-148, 151, 180
Mujeres, 18-19, 68, 91, 96-100, 111, 114, 124-125, 127-130, 132-134, 136-139, 147
Al-Mundhir (emir de al-Andalus), 78
Al-Muqaddasi, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr, 110
Musulmanes, 32-35, 37-38, 40, 50, 59, 61-62, 67-68, 87, 89, 91, 103, 109, 113-115, 121-122, 139, 148, 150, 161, 163, 165, 183
Mut'a, 134
Al-Mu'tamid, 64, 132, 134
Al-Mutawakkil (califa 'Abbasida), 24, 139, 170

N

Al-Nadim, Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq, 36, 60, 77, 89, 133, 166, 168, 175
Nasr Ibn Sayyar, 34-35
Al-Narshakhi, Muhammad Ibn Ja'far, 110-111
Al-Nazzam, 43, 175
Negro, 17, 24
Negros, 17-20, 26, 99, 147-148, 154, 156-157
Nubias (esclavas), 97

O

Omeyas, 26, 35, 39, 41, 48, 51, 53-54, 66, 83-86, 88-89, 131, 163-166, 174

P

Pellat, Charles, 23-24, 30-31, 143, 147
Persas, 18, 30, 33, 36, 40-41, 53, 56, 58-59, 95
Profeta, 63, 72, 83, 86-88, 93, 128, 141, 151-152, 162-163, 177, 182

Q

Qahtan, 31, 44, 48, 50-52, 54, 56, 58-61, 63, 130-132, 162, 180
Qamar, 134
Qays, 31, 44, 46, 50, 58-59, 131-132
Qays 'Aylan, 31, 44, 58
Al-Qurtubi, Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya, 52, 78
Quraysh, 55, 59-60, 147

R

Rabi'a, 50, 135
Rabi'a al-'Adawiyya, 135
Ramla bint Fa'id, 147
Al-Razi, Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya, 67, 79, 86
Rumí, 30, 95
Rumíes (esclavas), 98

S

Saladino, 67
Salah al-Din, 67
Salih Ibn 'Abd al-Rahman, 36
Saqaliba, 109
Al-Saqati, Abu 'Abd Allah Muhammad, 94
Sasánidas, 58
Shams Umm al-Fuqara', 135
Shi'a, 17
Shi'itas, 17
Siffin, 83
Subh, 132
Sulayman (tribu), 131
Sulayman Ahmad, Atiya, 21
Al-Sumail, 125
Sunduharíes, 98

T

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, 17, 33-34, 39-40, 45-46, 48, 50-51, 58, 63-64, 66, 72, 86-87, 89, 103, 107, 130
Ta'ifíes (esclavas), 96
Tamim, 36, 50, 53-55, 164
Tamima, 134
Tariq bn. Ziyad, 131
Tarub, 132
Al-Tha'alibi, 32
Thaqif, 49, 64, 120, 131-132
Turcas (esclavas), 98

U

Al-'Udhri, 34, 108, 110, 159
'Umar (califa), 26, 46, 62, 86, 165
'Umar II (califa Omeya), 53, 89, 123, 165
'Umar Ibn Hafsun, 34, 36, 78-79, 159
Al-'Umari, 114, 165-166
Umm al-Hana', 133
Uns al-Qulub, 134
'Uthman (califa), 26, 86-87, 165, 174

W

Al-Walid I (califa Omeya), 84
Al-Walid II (califa Omeya), 84
Wallada, 133-134
Al-Wansharisi, Abu al-'Abbas Ahmad, 79
Warqa' bint Jintan, 134
Al-Wathiq (califa 'Abbásida), 170
Watt, Montgomery, 58, 77, 83-87, 89-90, 162, 167-168, 171-175

Y

Yaqut, Shihab al-Din Ibn 'Abd Allah al-Rumi, 17, 45, 48, 108, 111, 158-161
Yazid II, 53-54
Yazid Ibn al-Muhallab, 53-54, 77, 165, 183
Yemenitas, 44-45, 48, 51-52, 59-60
Yezdegerd III, 47

Z

Zagawíes, 97
Zanj, 92, 97, 154, 156-157
Zaranjíes (esclavas), 96
Zayd, 86, 91, 118
Zaynab, 134
Zirí, 62
Ziryab, 65, 134
Zoroastro, 77, 114
Al-Zuhri, 125

TÉRMINOS TÉCNICOS Y TÍTULOS DE OBRAS

A

Adab, 21, 27-28, 30, 94
'Adl, 168, 172
Al-'Adliyya, 172
Ahadith, 163
'Ahd, 64, 132
Ahl al-'Adl, 172
Ajal, 173
'Ajam, 142-143, 180
Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya, 50-51, 78, 84-85
Akhbar Majmu'a, 52, 78, 125, 136
Alfaquí, 20
Alf Layla wa Layla, 110-111
'Am al-Jama'a, 87
Amir al-Mu'minin, 39
'Amma, 21, 26, 46, 61, 63-65, 67-68, 95, 114, 132, 135, 153, 156, 180
Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar, 168, 174
'Ansara, 37
'Asabiyya, 45
Ashraf, 49, 54, 63, 103, 130-131, 166, 182
Al-Asma' wa al-Ahkam, 168, 174
'Asida, 126
Aswaq, 104
'Ata', 35
'Attarin, 117
Awqaf, 46, 113
'Awwa', 82
Ayas, 115, 141

B

Barnakan, 151
Bid'a, 88

C

Commenda, 109
Corán, 31, 100, 112, 115, 127-128, 130, 132, 136, 170-172
Cruzadas, 122, 148

D

Daniq, 73
Dar al-Harb, 91
Dar al-Islam, 32, 35, 45, 48-49, 52-53, 59, 63, 72, 77, 87, 91, 94, 101-104, 107-108, 110, 122, 125, 133, 149-150, 153, 157, 161, 180-183
Dararíyya, 168
Da'wa, 84
Dhikr Bilad al-Andalus, 34, 78, 108, 159
Dhimma, 62
Din, 163
Dirariyya, 168

E

Edad Media, 111, 115, 147

F

Fajjarin, 117
Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan, 26, 156-157
Al-Farq bayna al-Firaq, 25, 89, 162
Filawr, 82
Fiqh, 46, 127, 133
Fitna, 86

G

Geniza, 110

H

Hadith, 59, 100, 128, 130, 133, 135, 160-161
Hajj, 133
Harir, 124
Hibara, 145
Hijra, 85, 102
Hisba, 94, 101, 129, 138
Hisbat al-Suq, 94
Hisn, 158
Huda, 173
Hudud al-'Alam, 108, 157-158
Husun, 158

I

Idlal, 173
Ihya' al-Ard Al-Mayyita, 72
Imam, 35, 46, 159
Imamato, 59, 86-87, 176
Intishar al-Islam, 45
'Ishq, 137
Islam, 11, 15, 19-20, 22-23, 25-26, 32-33, 36-37, 41, 44-47, 58-62, 64-68, 70, 72, 77-78, 80, 83-88, 90-93, 99-103,

105-107, 109, 113-116, 120, 123-125, 127-132, 135, 141-143, 148-150, 152-154, 156-157, 159, 161-164, 167-168, 170-175, 179-183
Isra', 46
Istil, 82
Istita'a, 173

J

Jahiliyya, 44, 102, 141
Jahiziyya, 162, 175-176
Jarya, 130
Jawari, 130
Jinn, 143
Jizya, 33-35, 114-115
Jund, 156

K

Ka'bi, 82
Kagan, 82
Kagani, 81
Kalam, 167, 175
Al-Kamil fi al-Ta'rikh, 40, 50-51, 63, 66, 103, 107, 148, 166
Khamis al-Khulafa' al-Rashidin, 165
Kharaj, 35, 63, 72
Khassa, 61-65, 67-68, 94-95, 105, 132-133, 135, 153, 180
Kharijita, 85, 174
Kharijitas, 83-84, 163, 174
Khatam 'ala, 172
Khattara, 37
Khawarij, 83-86, 177, 181
Khidhlan, 173
Kitab al-Akhbar, 30, 156
Kitab al-Bayan wa al-Tabyin, 29, 86, 156
Kitab al-Bukhala', 15, 17-19, 21-25, 27-28, 30-32, 38, 40-44, 47, 53-56, 59, 61, 68, 70, 72, 74-75, 79-81, 83, 86, 88-94, 99, 101-103, 110, 117-118, 120-127, 129, 132, 139, 140-147, 149-153, 157, 161-166, 175, 177, 179-183
Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd Shams, 25, 41
Kitab Farhat al-Anfus, 34, 105, 159
Kitab al-Farq Bayna al-Firaq, 25, 59-60, 167-168, 170-171, 175-176
Kitab al-Fihrist, 36, 60, 77, 89, 133, 164-168, 171, 175-176
Kitab al-Hayawan, 18, 31, 143, 156
Kitab al-Kharaj, 63, 72
Kitab al-Manafi' al-Bighal, 31
Kitab al-Masalik wa al-Mamalik, 108, 157
Kitab fi Adab al-Hisba, 94
Kitab Nafh al-Tib, 38, 47, 52, 65, 103, 105, 108, 133, 134
Kitab al-Qudat bi Misr, 35, 37, 65, 113

Kitab al-Qudat bi Qurtuba, 35, 37, 65, 136, 150
Kitab al-Radd 'Ala al-Nasara, 29
Kitab al-Radd 'Ala al-Yahud, 29
Kitab al-Tarbi' wa al-Tadwir, 31
Kitab al-Umam wa al-Muluk, 17, 46, 48, 130
Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi Misr, 113
Kitab al-Umara', 113
Kitab al-'Uthmaniyya, 26, 41, 86
Kunya, 121
Kuttab, 26, 124, 166, 182

L

La'im, 118
Las Mil y Una Noches, 111

M

Madinat al-Yahud, 117
Al-Madkhal, 128-129
Makh, 111
Mal'am, 118
Al-Manzila Bayna al-Manzilatayn, 168, 174
Maqamat, 180
Mawali, 18, 22, 25, 33, 35-36, 38-41, 43, 51, 56, 62, 64, 66, 77, 89, 103, 129, 139, 141-142, 161-162, 180-181, 183
Mawaqit, 160
Mawla, 25, 64-65, 165, 182
Mazdeísmo, 77
Mazidi, 82
Mi'raj, 46
Mjtrani, 81
Mudaraba, 109
Mugharasa, 70-71
Muhajirun, 60, 87
Mu'jam al-Buldan, 17, 45, 48, 108, 111, 131, 158-161
Mukaddi, 80, 82
Muluk al-Tawa'if, 64, 132
Al-Muqaddima, 78, 105-107, 154-155
Muqaddis, 82
Murji'a, 174
Murji'itas, 174
Muruj al-Dhahab, 40, 54, 58, 66, 161, 166, 171, 175
Muruwa, 29
Musaqat, 70-71
Musawa, 61, 89
Musha'ib, 82
Mushrikun, 35
Mutakallimun, 173
Mu'tazila, 23, 26, 59, 89, 162, 163, 166-172, 174-175, 177
Muwallad, 35
Muzara'a, 70-71

N

Nabita, 26, 41, 88, 163
Ni'ma, 172
Nura, 119

Q

Qadar, 172
Qadaríes, 23, 88-89, 177
Qadariyya, 88, 163, 176, 181
Qadi, 65, 113-114
Qadi al-Islam, 113-114
Qadim, 118
Qala'a, 158
Qalansuwa, 145
Qanat, 37
Qata'i, 72
Qati'a, 72
Qarti, 20
Qiyan, 136, 137
Qudat, 35, 37, 65, 112-113, 124, 136, 150, 182
Qudra, 173
Qur'an, 44, 60, 72, 120, 133, 135, 141, 168, 170-172
Quwwa, 173
Quwwat al-Iman, 173
Quwwat al-Kufr, 173

R

Rafiditas, 86, 87
Ramadan, 20, 85
Raqqaqin, 117
Rashidun, 26, 46, 61, 83, 86-87, 165
Rasul, 44-45, 60
Riba, 117, 120, 182
Al-Rihla, 19, 20, 116
Risalat fi Nabita, 26, 87
Risalat al-Nubl wa al-Tanabbul wa Dhamm al-Kibr, 29-30
Risalat al-Qiyan, 136-137
Rizq, 173

S

Sadaqa, 49
Sahib al-Madina, 15
Sahib al-Suq, 94, 105
Sahih, 124-125
Sakhina, 147
Sayyid, 30
Shari'a, 93, 112, 114
Shaytan, 24
Shi'a, 26
Shu'ubiyya, 18, 22-23, 25, 38-39, 62, 163, 180
Sifa, 170
Sikbaj, 42
Sirat Rasul Allah, 44-45, 60
Sunna, 46, 87-88, 125
Sunnita, 171
Suq, 104-105, 116, 145
Suq al-Arba'a, 104
Suq al-Tawabil, 117
Suqa, 90
Surat al-Ard, 108, 157
Sur, 44, 158

T

Tabahaj, 43
Ta'ifa, 34, 62, 64, 67, 132, 149
al-Tala'i, 158

Ta'rikh i-Bukhara, 110-111
Ta'rikh Iftitah al-Andalus, 52, 78
Ta'rikh al-Khulafa', 131, 165-166
Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk, 33-34, 39-40, 45, 50-51, 54, 58, 63-64, 66, 72, 86-87, 89, 103, 107, 131, 166
Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk, 17, 46, 48
Tariqa, 134
Tashbih, 170-172
Tawabil, 117
Tawfiq, 173
Tawhid, 168, 170
Ta'wil, 168, 172
Ta'wil al-Qur'an, 168, 172
Tiraz, 110-111

U

'Ulama', 38, 108, 112-113, 170
Umma, 131
Al-Umma al-Islamiyya, 131
Umm Walad, 130
Al-Usul al-Khams, 168
'Uthmaniyya, 26, 41, 86-87

W

Wa Ma'adin al-Jawhar, 161
Wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi, 50
Al-Wa'd wa al-Wa'id, 168, 173
Wajh, 172
Wakil, 109
Wakil al-Tujjar, 110
Waqf, 113

Y

Yanayru, 37
Yazdi, 110
Yukallifa, 173

Z

Zakat, 141
Zoroastrianos, 114

Kitab al-Bukhala'
(El libro de los avaros) de al-Jahiz
se terminó de imprimir en junio de 2001
en los talleres de Encuadernación Técnica Editorial, S.A.
Calzada de San Lorenzo 279-45, 09880 México, D.F.
Composición tipográfica y formación: Literal, S. de R.L. Mi.
Se imprimieron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.
La edición estuvo al cuidado de la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz (m. 868-9) fue uno de los más brillantes y originales autores musulmanes de la Edad Media. También fue el sistematizador de la prosa árabe, pues antes de él ésta no existía como tal. Se calcula que escribió más de doscientas obras de muy distintas temáticas y muy variadas dimensiones. Sólo algunas de ellas han sobrevivido en forma completa y otras únicamente de manera fragmentaria. El *Kitab al-Bukhala'* fue sin duda, una de sus mayores creaciones, donde es posible notar su gran preparación intelectual y su saber enciclopédico.

La prosa de al-Jahiz tenía como finalidad hacer reír, pero también enseñar por medio del humor. El *Kitab al-Bukhala'* muestra con claridad esto, lo mismo que las aseveraciones en torno a la avaricia de los persas, lo que al-Jahiz contrasta con la magnanimidad de los árabes. En estas opiniones es factible observar la dicotomía y el enfrentamiento entre los árabes y los persas. También el *Kitab al-Bukhala'* muestra las luchas y los odios enconados entre las tribus árabes del grupo Mudar y las Qahtan. Todos estos enfrentamientos tribales, como los étnicos, los vivió al-Jahiz en su época y los plasmó en sus escritos. En medio de su creación literaria también describió las comidas, las vestimentas, los valores religiosos, las costumbres, los pasatiempos, los aportes de los grandes personajes, las descripciones de lugares y rutas, la existencia de los marginados, de los discriminados, los esclavos, los pobres, las distintas profesiones, las ocupaciones, las actividades comerciales, etc., asuntos de la vida diaria de los que formó parte.

El autor, Roberto Marín Guzmán, profesor de Historia del Medio Oriente y de lengua árabe en la Universidad de Costa Rica, analiza el valor del *Kitab al-Bukhala'* como fuente para la historia social del Islam medieval, para lo que examina esta obra cuidadosamente y separa la mera creación literaria de la verdad histórica. Con la consulta de las fuentes árabes: crónicas, tratados de hisba, obras legales, históricas, colecciones de biografías, etc., el autor logra reconstruir la historia social del Islam medieval y ubicar al *Kitab al-Bukhala'* dentro de ese contexto histórico.

ISBN : 968-12-0881-3

EL COLEGIO DE MÉXICO